RENOVATIO

rivista
di
teologia e cultura

CI FASCICOLO

Sono a disposizione,
a prezzo di copertina,
numeri arretrati

I manoscritti
non pubblicati
non si restituiscono

Direttore responsabile
Alberto Boldorini

UFFICI

Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 586.437

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1966 - N. 27/66

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860
Pubblicità inferiore al 70%

Associato all'U.S.P.I.
Unione Stampa
Periodica Italiana

Renovatio

rivista di teologia e cultura

fondata dal Card. Giuseppe Siri

ottobre - dicembre 1991 — anno XXVI — numero 4

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

* ORTODOSSIA, ERRORI E PERICOLI

ABBONAMENTO
1992

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1992 sono così stabilite:*

Italia	lire	30.000
Estero	lire	40.000
Sostenitore	lire	100.000

Si avvisano i nostri lettori che il numero del conto corrente postale è stato modificato come segue: N. 25662164 intestato a « RENOVATIO »

ORTODOSSIA, ERRORI E PERICOLI (*)

Cari confratelli, la verità soprattutto. La verità, qualunque verità, ha il fondamento in Dio e questa è la ragione per cui qualunque errore o prima o poi turba i rapporti con Dio. Dunque si deve difendere la verità, massimamente quella che Dio ha rivelato agli uomini e della quale è custode autorizzata la Chiesa.

La verità può essere insidiata da proposizioni apertamente contrarie e questo, se accade, suscita ben presto le reazioni necessarie. Ma ben più frequentemente viene insidiata da posizioni inesatte od improprie attribuite a punti di vista, a problemi e a dubbi da prospettive false, da impostazioni vaghe ed inafferrabili, da stati d'animo, da preoccupazioni fantastiche e letterarie. In questi casi la reazione è difficile, perché richiede in genere una profonda e vasta cultura teologica. Sono precisamente questi i casi dei quali ci preoccupiamo, impressionati dalle confusiosi mentali e dalle carenze che si delineano e delle quali, nel corso di questo scritto, cercheremo di cogliere le principali e le più sintomatiche. Infatti, nel secondo modo sopra elencato esiste in Italia una vera seminagione di errori. Dobbiamo levare la voce.

Cominciamo intanto a guardare « dove » tutto questo accade. Si possono individuare tre aree. Chi legge ci farà grazia se ci asteniamo dal fare citazioni di scritti, di fatti e di nomi: non abbiamo qui da fare (1) *della polemica,*

(*) Oltre trent'anni fa, nel 1959, il card. Giuseppe Siri pubblicava una pastorale al clero, dal titolo *Ortodossia, errori e pericoli.* Ne diamo l'introduzione, consapevoli che un certo « post-concilio », rende attuali e pertinenti le riflessioni dell'indimenticabile Porporato genovese. Pubblichiamo il testo da *Il Primato della Verità,* « Opere del Card. Giuseppe Siri », II, parte II, Pisa 1983, pagg. 3-4, con alcune ovvie rettifiche.

(1) Segue ripetuto: « citazioni di scritti, di fatti e di nomi: non abbiamo qui da fare ».

abbiamo solo da mettere in guardia. Non occorre molto a capire che la polemica non si conviene a noi.

La prima area è quella in cui prevale l'istinto letterario ai danni della teologia. *Esiste infatti una produzione nella quale è chiaro che la Teologia fa le spese dell'estro letterario.*

Facciamo un esempio. All'istinto letterario vien bene, ad esempio, fare del dramma. Nel campo delle idee i drammi si fanno coi problemi accascianti, coi dubbi mortali, colle questioni tragiche, cogli stati d'animo arrossati e frementi. Ecco allora creare prospettive, cercare scorci intellettuali coi quali gettare le anime in una ansimante ricerca di cose che non vale la pena di cercare, per il fatto che sono già trovate. Ecco che ci si chiede allora, e ad esempio, come si fa a conciliare umanesimo e grazia, ossia amore del mondo e amore di Dio. È una domanda questa? Leggete il Vangelo e saprete che la risposta è stata data chiarissima da venti secoli. Ma se si dice questo, non si può più esistenzialisticamente agonizzare sul margine di inafferrabili verità!

La seconda area sta nel campo politico. *Bisogna dirlo con franchezza. Esistono in Italia pubblicazioni facenti capo a correnti politiche, le quali per scopi siti evidentemente al livello puramente politico comportano stati d'animo ed affermazioni difficili a conciliarsi colla ortodossia cattolica.*

La terza sta nel campo sedicente sociale. *Abbiamo messo intenzionalmente la parola « sedicente sociale ». Non andremo mai d'accordo con coloro che intendono far il bene del popolo rovinando anzitutto quello con cui si fa il bene del popolo e cioè il regime di una vera libertà ed un ordine economicamente solido. Non occorre molta intelligenza a capire che quando si enunciano do-*

nazioni o attribuzioni universali ai meno abbienti e se ne accaparrano così le simpatie, ma si imbastisce lentamente la congiura contro la libertà e l'ordine economico, si è semplicemente dei traditori e non dei sociali. Il giorno in cui avremo fatto dei magnifici contratti di lavoro e li avremo fermamente tutelati, ma avremo distrutto il lavoro perché avremo distrutte o ridotte le possibilità economiche colle quali soltanto si dà lavoro, noi avremo fatto qualcosa di più che un brutto scherzo. E quando giunti all'ultimo spalto, per salvare ancora questa possibilità, noi arrivassimo ad ipotizzare una pianificazione nella folle idea che la pianificazione sia sorgente, miniera, pozzo di san Patrizio etc. distruggendo la libertà, noi saremo diventati degli assassini di coloro che hanno sperato e che si sono fidati.

È in questo spaventoso equivoco che sta l'area da noi detta francamente come «sedicente sociale». Orbene, in questa area si dicono talvolta cose, le quali possono non sembrare eresie e sono invece una somma di eresie.

Noi siamo ben consci di rendere un grande servizio, allorché difendiamo la verità, costi quello che vuol costare. Infatti il vero bene non si salva mai, o prima o poi, nel solco degli errori. Per debito di chiarezza noi enunceremo gli errori serpeggianti (2) *sotto forma di proposizioni definite e chiare, avvertendo che difficilmente si troveranno gli errori espressi in forma cruda, ma la sostanza dei quali esiste pericolosamente palliata sotto menzognere apparenze.*

GIUSEPPE SIRI
(1959)

---

(2) « serpenti » nel testo.

IL PASTORE D'ANIME IN SAN GREGORIO DI NAZIANZO (parte quinta)

VII. *Responsabilità e difficoltà.*

Ma c'erano anche altri che parlavano, pure nella loro indigenza intellettuale ed atonia spirituale: erano trafficanti della parola, ventriloqui, che con le loro chiacchiere terra terra, causavano la perdita delle anime semplici (*Or.* II, 46). È invece « meglio affidare ad altri più esperti le briglie della propria coscienza che essere aurighi di altri senza competenza; è preferibile offrire un orecchio intelligente che muovere una lingua ignorante » (*Or.* II, 47 p. 150, 1-4) ed è stolto chi « mette mano ad istruire gli altri prima di essere personalmente istruito a sufficienza » (*ibidem* p. 150, 9-10).

Una negligenza al riguardo è tanto più colpevole in quanto è assai difficile comandare a degli uomini ed arduo lo è soprattutto nel potere ecclesiastico « che è fondato sulla legge divina e che a Dio conduce » (*Or.* II, 10 p. 102, 1-4). Anche chi è giunto al sommo della virtù si troverà in grandissima difficoltà nel guidare gli altri (*ibidem* 16 p. 110, 1-3): si tratta di applicare un lavoro di cura spirituale analogo a quello sanitario per i corpi, di esso però ancora più faticoso e più prezioso (256): « di questa arte curativa siamo servi e collaboratori, noi che abbiamo la precedenza sugli altri » (26 p. 124, 1-2).

La radice di questa difficoltà è costituita dalla molteplice varietà di impulsi che sospingono le più svariate categorie di

(256) Cfr. in *Or.* II, 16-33 il lungo parallelo tra le due medicine. Ricorda poi Giovanni Crisostomo, PG LIII, 22: « La Chiesa è una casa di cura spirituale »; LIII, 293: «La Chiesa è la clinica delle anime»: identico in LIX, 36.

persone (257); la Chiesa è infatti un corpo composto di costumi e di mentalità diverse, per cui si esige che « chi ne è a capo sia semplice nella sua rettitudine generale, ma anche il più possibile multiforme e variegato in rapporto all'adeguamento a ciascuno » (*ibidem* 44 p. 148, 13-18), poiché deve possedere « una scienza molteplice e varia » (p. 148, 11-12), per soddisfare i diversi bisogni del pubblico, i quali spaziano dalle nozioni più elementari a quelle più elevate (cap. 45). Va pertanto graduata una diversità di trattamenti a seconda delle persone (capp. 30-33), per cui Gregorio dichiara: « Non mi sembra che sia un'impresa delle più semplici e che richieda poco spirito dare a ciascuno, al momento giusto, la sua porzione di insegnamento e somministrare con giudizio ed equilibrio la verità delle nostre dottrine » (258).

Il ministro di Dio deve possedere un'accorta sapienza didattica; non basta che sia esperto di Dio, lo deve essere anche dell'uomo (259). Non assicurano il successo neppure l'acutezza dell'ingegno, la dirittura del carattere e la santità della vita: tant'è vero che perfino il « grande » Basilio non ne uscì sempre indenne: la sua diplomazia nella proclamazione della divinità dello Spirito Santo, per quanto giustificata dai superiori interessi dei fedeli, urtò certi spiriti più francamente lineari (*Epist.* 58): sembrò a certuni che parlasse con un tono più politico che ortodosso e che la sua perizia oratoria fosse scaduta a paravento di una duplicità; non avrebbe posseduto la franchezza della verità (§ 8). Gregorio prospettò allora l'eventualità che siano possibili differenti misure di risolutezza in rapporto all'ufficialità dei predicatori e che valgano considerazioni di prudenza (260): forse converrebbe velare qualche aspetto della verità per non comprometterla tutta intera (§§ 9-11). Gregorio però prende tacitamente le distanze da una simile prassi: ri-

---

(257) *Or.* II, 28-29. Sulla varietà di temperamenti e di vocazioni vedi anche *Carm.* II, 2, 5, 116-17 col. 1530: « Non è uno solo il sentiero della vita, come non tutti hanno la medesima natura ».

(258) Cap. 35 p. 134, 5-8. Cfr. 39 p. 140, 7-11: « È difficile trovare un linguaggio capace di sistemare per bene tutti e di illuminarli con la luce della coscienza, soprattutto quando uno, su argomenti così importanti, discute con una folla composta di età e disposizioni così svariate ».

(259) La nobiltà dell'ideale spiega la severità della condanna per chi vi fallisce. Evoca una figura di capo che è effettivamente al disopra del comune.

(260) Cfr. § 11: « È preferibile che la verità sia amministrata con parsimonia e che noi cediamo un poco alle circostanze come ad un temporale, piuttosto che rovinarla proclamandola apertamente ». Ma la dà come un'ipotesi alla quale stenta ad adeguarsi. Cerca di capire chi la sostiene, ma si avverte che, nel fondo, gli ripugna.

trae il sorgere di difficoltà le quali, se sembrano venir presentate con un tono distaccato, occupano però l'area in evidenza: le avanzarono altri, ma egli non può fare a meno di rivolgere loro, anch'egli, lo sguardo (§§ 12-15): quel chiedere direttive protende un tenue velo d'ossequio a Basilio, dietro il quale emerge la necessità di un ripensamento. L'insicurezza di Gregorio è l'insicurezza della linea di Basilio: lo invita ad insegnare, cioè lo invita a confrontarsi con una pesante obiezione. Basilio è stimolato ad essere maestro nell'atto in cui viene sospinto a riconsiderare criticamente la sua didattica: anche un uomo della sua statura poteva sbagliare tono (261).

Se la missione episcopale era travagliosa, era anche d'una incidenza risolutiva: infatti « la Chiesa, inevitabilmente, o con il suo capo rischia gravi pericoli o con lui si salva a seconda del modo con cui egli si comporta (262). Egli « possiede una altezza ed una dignità uguale al pericolo » (*Or.* II, 10 p. 102, 4-5), per cui non basta che egli non sia cattivo, deve spiccare per bontà sugli altri (263); non deve « ammettere nessuna misura nel bene e nell'elevazione » (*Or.* II, 14 p. 108, 3-11); infatti « per un capo o un superiore (il male consiste) nel non essere il migliore possibile e nel non avanzare sempre verso il bene (264), se è vero che è destinato a tirare con la preminenza della

(261) Nell'*Epist.* 59, con tatto squisito ed altrettanto squisita dignità, cerca di svelenire il cruccio di Basilio, che aveva colto in tutta la sua rilevanza il dissenso di una parte della comunità, con la quale sostanzialmente consentiva Gregorio. Si combinano in perfetta dosatura ammonimento e dedizione, apologia e stimolo. Non gli cede nulla, ma gli va cordialmente incontro; gli si colloca contemporaneamente al disopra e al disotto. Capisce quanto sia malagevole trovare uno stile che soddisfi istanze tanto diverse da apparire opposte. Qui non si hanno strumenti per soppesare il torto e la ragione, i quali, comunque, sono sempre in qualche modo intrecciati. È un guaio, ma l'omileta, per quanto si sforzi di includere, finisce sempre, anche, con l'escludere.

(262) *Epist.* 41, 5. Cfr. *Or.* II, 28 p. 126, 1-3 dipende dall'ecclesiastico « la salvezza dell'anima, beata ed immortale, la quale sarà immortalmente punita o glorificata a causa dei propri vizi o delle proprie virtù ».

(263) In riferimento alle colpe delle anime consacrate a Dio, Gregorio in *Or.* XXXVII, 12 p. 296, 13 notò con significativo garbo d'immagine: « In uno splendido vestito le macchie risaltano di più ». Notevole anche il bel motto di *Or.* XIX, 14 col. 1060 C 2-4: « Principio del male è la trascuratezza del bene, come della tenebra il ritirarsi della luce ».

(264) Cfr. GREGORIO, *Or.* XLIV, 8 col. 616 D - 2: « La dottrina cristiana non vuole che tu rimanga sempre nel medesimo stato, ma che sia in un perenne movimento, in un saggio movimento, rinnovandoti completamente »; *Carm.* I, 2, 2, 28-29 col. 580: « Tendi sempre lo sguardo a quanti hai davanti; lo star fermo è la cosa peggiore »; I, 2, 31, 17-18 col. 912: « Non fermarti mai nella via della virtù: fermarsi vuol dire riscivolare nell'abisso del vizio, per chiunque dal vizio sia uscito »; GIOVANNI CRISOSTOMO, *PG* LX, 72: « La virtù, una volta iniziato il cammino, va avanti; non si ferma mai ».

sua virtù la gente verso un livello conveniente» (*ibidem* 15 p. 110, 6-8). Pertanto, siccome alligna con grande facilità il cattivo esempio dei dignitari ecclesiastici (265), intima «non mostriamoci alla folla cattivi modelli di una virtù (266), che è meravigliosa» (*ibidem* 13 p. 106, 2-4). Bisogna che tutti esercitino un forte influsso sull'ambiente che li circonda; rivolgendosi ai vescovi dice: «Non c'è nessuno che viva solo per sé, né tra i buoni né tra i cattivi; ma come l'aria che respiriamo condivide il profumo o la puzza di ciò che assorbe, così siamo rapidamente plasmati dai comportamenti di coloro che ci stanno vicino, meno dai buoni, assai dai cattivi, poiché la malvagità è più agevolmente imitabile» (267). Sconfessa perciò quegli ecclesiastici che seguono bensì l'ortodossia, ma la tengono rinchiusa nell'anima unicamente per se stessi, senza avere il coraggio di proclamare con franchezza la verità, sia per qualche strategia specifica riguardo alla fede (268), sia per codardia; nelle idee sono sani, però non badano alla sanità altrui, quasi che dovessero provvedere soltanto al proprio interesse (269). Loda invece quanti ponevano in pubblico il loro tesoro, pensando che non sia una salvezza salvarsi da soli, senza far traboccare anche sugli altri il proprio bene (270) e si augura che in questa schiera possa inserirsi anch'egli insieme a coloro che ne condividevano il nobile coraggio di confessare l'ortodossia (C. 14 - D 2).

---

(265) *Ibidem* 11-12. GIOVANNI CRISOSTOMO, *PG* XLVIII, 650, notò: «La massa dei sudditi tende per natura a guardare al modo di comportarsi dei capi come ad un esemplare e un modello e ad uguagliarsi ad esso. ... I peccati della gente qualunque, come commessi al buio, rovinano soltanto coloro che li compiono; invece le colpe di un uomo illustre e conosciuto a molti recano un danno comune a tutti. ... Tutti misurano il peccato non dalla grandezza del fatto ma dalla dignità del peccatore».

(266) Felicissimo l'aforisma di *Epist.* 35, 2: «La tua pazienza m'introduce nella pazienza». Cfr. 36, 1. Nobile il richiamo di DEMOCRITO, *FVS* II. Bd. n. 208 p. 187, 16-17: «L'integra moralità del padre è il massimo ammonimento per i figli».

(267) *Carm.* II, 1, 12, 714-20 col. 1218. Cfr. BASILIO, *Epist.* 150, 4 Courtonne II p. 75, 8-10: «L'insegnamento sul modo con cui deve vivere il cristiano non ha tanto bisogno di discorsi quanto di esempi quotidiani». Sul tema vedi il vivace e caldo sviluppo di GIOVANNI CRISOSTOMO, *PG* LXII, 551.

(268) Pare indubitabile un'allusione a Basilio.

(269) *Or.* XLII, 14 col. 473 C 3-11. Dei timidi opportunisti Gregorio prova un fastidio che non riesce a celare completamente il disprezzo. Di questa criptoortodossia diffida: una fede muta, che teme di farsi annuncio, non ha controllo d'autenticazione e più ancora non ha vitalità. Fede è verità e la verità è diffusiva per natura. Silenzio qui è anemia.

(270) C 11-14. Li presenta con un'ammirazione permeata di fervore. Dopo tanta meschinità trepidante, dinanzi ai risoluti lascia libero corso ad un respiro di sollievo: li apprezza quasi prima come uomini che come pastori. Si sente rinfrancato. Vigoroso nella sua lapidaria incisività quel «Non credono che sia sal-

Il vescovo deve dunque agire in pubblico: perciò quando Gregorio si avvide che la Chiesa di Nazianzo soffriva nelle sue funzioni vitali a causa della sua cattiva salute e che era quasi distrutta perché distrutto era lui, insistette che i vescovi della provincia gli dessero un successore, finché lo ottenne (*Epist.* 183,7). Si dimostrò poi scandalizzato che Nettario, vescovo di Costantinopoli, avesse concesso libertà di parola e di assemblea agli apollinaristi, quasi rilasciando loro una patente di verità e lo esortò a provocare un intervento imperiale repressivo (271). Queste posizioni dei vescovi che avevano sulla Chiesa effetti così determinanti ponevano in evidenza l'importanza della scelta dei presuli, dai quali dipendeva la comunità che essi avevano l'incombenza di condurre a Dio (*Epist.* 41,3). Gregorio condanna la fretta avventata nell'assumere gl'impegni pastorali (*Or.* II,72): era responsabilità, ma era anche dignità: la soprannaturalità si radica in perfetta coerenza con la natura dell'uomo; la virtù è realizzazione di umanità.

Il vescovo è l'uomo che offre garanzia, che infonde vigoria e sicurezza. Al fedele agitato da possibili ansie dinanzi alla fede trinitaria, nel timore di qualche formulazione erronea, Gregorio dichiara: «Tu abbiti il bene... trasferisci a mio carico la battaglia. Lascia che sia io il costruttore della nave, tu della nave serviti. E se il costruttore della nave è un altro, prendi me come architetto della casa, tu abitala con sicurezza, anche se non ci hai impiegato nessuna fatica. Non sarai meno fortunato nella navigazione e nell'abitazione della casa di me che ti ho allestito tutto questo, anche se tu al riguardo non ti sei dedicato alla fatica» (*Or.* XL,43 p. 298,12-18). Compito del ve-

---

vezza il salvarsi da soli». È un programma ed è una sentenza: è un motto che non ammette replica. Traccia una via; non discute, non documenta, poiché non ce n'è bisogno; la norma s'impone da sé, in nome dell'evidenza e d'un'insita razionalità. - Alla «pietà nascosta ed occulta» (C 3-4), alla mancanza di «proclamare apertamente l'ortodossia» (C 6), alla «timidità pusillanime» (C 7) contrappone «l'essere audaci d'una nobile audacia nel proclamare l'ortodossia» (D 1-2): sono sentimenti e sono atteggiamenti.

(271) *Epist.* 202,7 e 18-22. Egli si preoccupava per la salvezza dei fedeli insidiati dagli eretici e provava ansia per le astuzie che costoro mettevano in opera per traviare le anime (*Or.* XXVI,3 p. 228,1-14). Una tale risolutezza contro l'eresia indicava tutt'altro che ostilità verso le persone degli eretici: in *Or.* XXIX,21 p. 224,18 prega Dio perché faccia degli eunomiani «dei fedeli invece di quegli specialisti di parole che erano». - Più accorata e fervida l'allocuzione ai fedeli che tradirono l'ovile disperdendosi fuori e procurando uno scisma nella comunità. Come curarne le piaghe? (*Or.* XXVI,18 p. 268,10-21). Freme un affetto appassionato: lo respinsero come nemico, ma egli li pensa con intensità d'amore paterno. C'è amarezza, non per l'offesa fatta a lui, ma per il male che hanno compiuto. Le lacrime (lin. 20) segnano insieme la gravità della sventura ed il dolore del vescovo.

scovo è di edificare, di fornire contributi che valgano; non può immiserirsi in grettezze: « È il momento d'insegnare (la fede), non quello della contestazione (*Or.* XL, 44 p. 300, 1-2): c'è il clima di una superiore saggezza e di un alto senso di responsabilità. Del pastore ha la chiara percezione di essere al servizio dei fedeli, del supremo interesse della salvezza e della sterilità di tante dispute teologiche; cerca di scansare che la fede si corrompa trapassando da vita a vana giostra dialettica. Della autenticità del valore si assume la piena responsabilità: « Mio è il rischio, dato che sono l'amministratore della tua anima » (*Or.* XL, 44 p. 302, 8-9). È una franca semplicità che manifesta un'integra consapevolezza di quanto è in gioco: « Io non ho tempo di ucciderti nel momento della rigenerazione, di modo che tu non abbia né la grazia né la speranza della grazia, facendo in pochi minuti naufragio nella salvezza » (272). La presidenza nella Chiesa è analoga negli aspetti ma totalmente diversa da quella nello stato: qui si sta all'interno di convenienze transeunti e sostanzialmente superficiali, là si discrimina un destino essenziale ed eterno. Il vescovo ha in mano una salvezza che è vita immortale in una superlativa pienezza che arriva alla divinizzazione o una rovina che abbrutisce in un fallimento senza speranza.

Gli ecclesiastici hanno, in conseguenza, il mandato di istradare per la retta via, sono « coloro ai quali è stata affidata la missione di illuminare » (273). La luce supera la metafora intellettuale del contatto con il mondo della natura o della logica per entrare in quello estremo della divinità: si concretizza in fede. Quindi il formatore spirituale deve essere solerte nell'iscrivere subito nelle anime ancora intatte la fede nella sua genuinità, piuttosto che doverla poi scrivere quando fossero già stati tracciati in profondità i caratteri del male (274). In-

---

(272) *Ibidem* p. 302, 24-27. Sta alludendo al battesimo amministrato nell'eresia ariana che smembrava la Trinità; adulterandone la formula, rendeva nullo il sacramento che veniva profanato, trasformandolo da occasione di vita a conferma di morte.

(273) *Or.* II, 36 p. 136, 8: è una luce che verte, come a suo centro, sulla Trinità, dalla quale si irraggia tutta la realtà degli esseri e tutta la conoscenza delle menti; essa si accende nel battesimo, il quale alla Trinità è connesso, in quanto la Trinità è origine della sua efficacia ed il sacramento è tramite dell'arrivo ad essa. Il tecnicismo greco *pepisteuménoi* implica una suggestione di fiducia di Dio verso il vescovo e di fedeltà del vescovo verso gli uomini: c'è una profondità intima che trascende immensamente la rigidità dei rapporti giuridici.

(274) *Or.* II, 43 p. 146, 5-15. «Tanto importante è il compito di colui al quale sono state affidate l'educazione e la direzione delle anime» (l. 14-15). È l'antagonista del Maligno (l. 13): l'impostazione richiama subito l'alacrità d'una lotta che esige tutte le energie, perché il male non è soggetto di riguardi; l'implacabile

tessendo il panegirico di S. Cipriano, Gregorio richiama quanto sia grave per i fedeli il pericolo di non avere chi li alleni (275) e li incoraggi alla battaglia: « Non è infatti una cosa da poco possedere una parola potente per infondere energia in coloro che si apprestano ad affrontare la gara della virtù » (*Or.* XXIV, 14 p. 72, 22-25). Gregorio conosce i meccanismi psicologici; sa quanto sia tonico il potere che sulle stanchezze umane esercita una voce autorevole, sicura, animatrice: anche le certezze proprie necessitano sovente del sostegno delle certezze altrui: si creano un'osmosi ed una comunione. Ricorda pertanto come Cipriano incoraggiasse anche da lontano, mediante gli scritti, i suoi « campioni » alla lotta (*ibidem* 15 p. 72, 1-7), come armasse gli atleti alle gare (16 p. 74, 1-2) e, nella perorazione dell'elogio, ne invoca l'aiuto: « Partecipi anch'egli nel pascolare il sacro gregge di cui Gregorio è pastore, guidandolo per la retta via in ogni campo al raggiungimento del massimo bene possibile » (19 p. 84, 28-30).

La supplica non è un ingrediente retorico raccomandabile nella costruzione del discorso, è l'effusione di un'ansia che non mancava di travagliarlo. In *Or.* XXXII, 14 rivolge una parenesi che è tanto imbibita di sfogo e di confidenza: « Non sapete, fratelli, quale sia la lotta che dobbiamo affrontare noi, che qui presiediamo in mezzo ad uno sfoggio tanto appariscente e diamo a voi, che formate il popolo, queste prescrizioni con la solennità di leggi! Forse neppure la maggioranza di noi stessi si rende conto (ed è una situazione che merita il pianto!) come dinanzi a Dio ogni pensiero, parola, azione vengano soppesati sulla bilancia, e non solo dinanzi a Dio, ma anche dinanzi ad un'altissima percentuale degli uomini, i quali vanno adagio nel giudicare i propri comportamenti, mentre sono assai rapidi nell'esaminare quelli degli altri (276) e più facilmente sarebbero disposti a chiudere un occhio sulle più gravi colpe altrui che sulle più piccole nostre, e, se capitano ad essere più in-

---

durezza contro il demonio si rifrange in amorevole sollecitudine verso gli uomini. - Cfr. lo Ps. MACARIO-SIMEONE, *Serm.* VII, 7, 1 in *Sermones* LXIV ed. H. Berthold GCS I. Teil, p. 98, 10-11: «Satana non cessa mai di far guerra fino a quando uno vive in questo mondo ed è rivestito di carne»; *De oratione* 2 PG XXXIV, 853 B 12-13: «Quanto maggiore è lo zelo con cui uno s'impegna a fare il bene, tanto più accanita è la prova con cui il diavolo lo attacca»; GIOVANNI CRISOSTOMO, *PG* LX, 148: «Allestisciti una piazzaforte contro il diavolo: è la Chiesa».

(275) Con altra immagine è la missione che Gregorio si assume: cfr. *Epist.* 52, 3: testo a nota 338.

(276) Cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, *PG* LXII, 255: «Non scrutiamo con maligna curiosità i mali degli altri, ma passiamo in rassegna i nostri personali;

competenti, condannerebbero piuttosto noi di empietà che loro stessi di una certa quale ignoranza. Non sapete quanto grande dono di Dio sia il tacere ed il non essere costretti ad intervenire con la parola in ogni caso, di modo che uno abbia in proprio potere di scegliere l'uno e di scartare l'altro e di farsi a se stesso libero dispensatore della parola e del silenzio. Per sua natura infatti qualsiasi discorso è scadente e facile da scrollare ed è privo di libertà a causa del discorso che lo può combattere; quello poi che concerne Dio lo è tanto più quanto più augusto è il contenuto, maggiore lo zelo e più inquietante il pericolo. Di che cosa dobbiamo avere paura ed in che cosa porremo la nostra fiducia? Nella mente o nella parola, o nell'udito? ma è in questi tre elementi che il rischio ci mette in crisi. Infatti pensare la realtà divina è cosa ardua, spiegarla è impossibile ed arrivare a procurarsi un uditorio purificato è impresa decisamente laboriosa » (277). È una pagina mirabile per ricchezza umana e finezza analitica: Gregorio sente, e vede quello che sente. Il carisma è altezza, ma anche peso; lega, insieme, al basso ed all'alto; produce mediazione, ma, mentre unisce ad entrambi i poli, da entrambi separa, quindi isola, quindi fa solitudine. La missione conferisce valore, ma impone uno sforzo dal quale l'umanità istintivamente rifugge: l'eroismo motiva ed attira, ma più ancora impaurisce; la natura sente il richiamo a salire, ma tende pesantemente a ristagnare. Gregorio avverte questo logorio interiore; non cede, sicuramente, ma non si nega un sospiro, che, per quanto virilmente controllato, emana pur sempre un sentore di accoramento. L'esordio del passo, con quel suo tono di abbandonata cordialità, è una chiamata alla comprensione di quanta inquietudine si celi dietro a così appariscenti segni di potenza. L'anelito al diritto di tacere va oltre l'allettamento del disimpegno: vi incombe ed agisce la percezione d'una difficoltà che rimane sostanzialmente insuperabile. Il vescovo è talora costretto a parlare di temi che sono in sé inattingibili dalla parola, ma che dalla parola possono essere demoliti: è una fatica che si disperde in un contesto di negatività; non si può vincere ma si può perdere: è un'esplicazione che, certo non esauriente, ha come massimo successo l'impossibilità di venire confutata.

---

pensiamo alle buone azioni altrui e facciamo un esame dei nostri peccati: così piaceremo a Dio» e S. HAIDACHER, *Chrysostomos-Fragmente im Maximos-Florilegium und in den Sacra Parallela*, in Byzantinische Zeitschrift, 16 (1907), n. 19 p. 178: PG XCI, 784 D: «Gli uomini, nella grande maggioranza, diventano avvocati difensori delle proprie colpe ed accusatori di quelle altrui».

(277) Cfr. PLATONE, *Tim.* 28 C: è un'intuizione diventata canonica nei Padri. Per un commento ed una rettifica vedi *Or.* XXVIII, 4.

Se la parola non riesce a spiegare la natura del divino nella sua realtà (278), ed è quindi positivamente insufficiente, è però in grado di oppugnare gli errori, ed allora ha successo se demolisce la falsità degli eretici senza venire da loro disgregata. A proposito degli eunomiani Gregorio si dice ispirato da Dio « a sciogliere i lacci delle loro dottrine forzate » (*Or.* XXIX, 21 p. 224, 16-17). Il razionalismo teologico non rivolge soltanto la sua violenza verso Dio, la immette nelle sue stesse argomentazioni; l'ipertrofia della razionalità distrugge la razionalità (279). Gregorio non polemizza volentieri con gli eretici, ma non può farne a meno, perché le malattie esigono rimedi (*Or.* XXIX, 21 p. 222, 1-4). Combatte gli eunomiani « per dimostrare loro che non sono sapienti in tutto né invincibili nelle loro vane superfluità che svuotano il Vangelo (280). Quando infatti mettiamo in primo piano la potenza del ragionamento eliminando la fede e dissolviamo la credibilità dello Spirito con le nostre indagini e poi il nostro ragionamento resta sconfitto dalla grandezza della realtà — e sconfitto lo resterà in ogni caso, dato che prende le mosse da quel fragile strumento che è la nostra intelligenza — cosa capita? La fragilità del ragionamento appare come debolezza del mistero. Così l'ingegnosità del discorso si rivela quale "svuotamento della croce" (281) come la pensa Paolo. È infatti la fede che porta a compimento la nostra ragione » (*Or.* XXIX, 21 p. 224, 4-14). Il vescovo è obbligato a parlare, anche controvoglia, conscio dell'umana sproporzione nei riguardi della trascendenza divina, per dissolvere la tracotanza di chi tale inettitudine misconosce e finisce per annullare la fede pretendendo di incapsularla in quella ragione che, invece, della fede ha un ambito incommensurabilmente più ristretto e che alla fede domanda il proprio prolungamento. La razionalità, assiderata a razionalismo, dissolve lo Spirito, fallendo proprio quella meta che si era prefissa; ne risulta, nella realtà, una dissociazione totale, che però è percepibile solo dagli esperti, mentre dal gran pubblico superficiale viene

(278) Tra le innumerevoli variazioni di questo assioma fondamentale puoi ricordare quella, trepida e pittoresca, di BASILIO, *De Spiritu Sancto* 1, 2 SC 17 bis p. 254, 17-18: « La caccia alla verità è difficile ».

(279) Gregorio è ben convinto che sia razionalità il riconoscere i limiti della razionalità ed il prestar fede a quanto li oltrepassa: « Appartiene pure alla ragione obbedire alla ragione »: *Carm.* I, 1, 6, 38 col. 432. SEVERIANO, *De mundi creatione hom.* IV, 4 PG LVI, 462, a proposito della conoscenza del mistero trinitario, asserì: « La vera scienza consiste nel confessare di non conoscere ciò che supera la nostra natura ».

(280) Cfr. *I Cor.* 1, 17 in rielaborazione parafrastica.

(281) Cfr. *I Cor.* 1, 17 questa volta in citazione testuale.

vista come un'identificazione, per cui la deficienza dell'apparato dialettico viene confusa con la manchevolezza del mistero. Il vescovo consapevole dell'insufficienza intellettuale dinanzi alla trascendenza infinita, deve smascherare la presunzione di chi tale insufficienza ignora. Egli non penetra il mistero, ma deve percepire che quell'impenetrabilità ne è la garanzia d'autenticità, per cui la sua vittoria consiste nell'affermarlo e nel tutelarlo da quelle pretese di comprensibilità che sono banalizzazioni profanatrici (282). Il vescovo prova riluttanza dinanzi all'obbligo di una parola che sa inadeguata e confutabile, ma che si giustifica nella confutazione della presunzione di adeguatezza altrui.

Se è compito del vescovo di smantellare le argomentazioni degli eretici (283), lo è anche di denunciare con una terminologia energica e tagliente i soprusi e le violenze che essi attuavano a danno dei cattolici (cfr. *Or.* XLII, 2 col. 460 B 4-6). Contro gli attacchi degli avversari di qualunque genere che sconvolgevano la Chiesa, Gregorio rivolge una secca e sprezzante ripulsa, rinfacciando loro l'inutilità delle loro aggressioni e confermando la sicurezza della sua resistenza (*Or.* XXVI, 13 p. 258, 18-25); si proclama superiore alle loro minacce, perché indifferente ai beni terreni, che erano i soli dei quali essi avrebbero potuto privarlo (XXVI, 14-18): il suo distacco lo rende invulnerabile in rapporto alle loro prospettive di spogliazione; si collocava troppo in alto per essere ancora attingibile, Modello del vescovo gli si presenta Cipriano, il quale resistette come uno scoglio alle irruzioni dei flutti (*Or.* XXIV, 14 p. 72, 16-18), non pensando tanto alla salvezza propria quanto a quella dei fedeli (*ibidem* 1. 19-23).

Saldezza infrangibile dinanzi ai nemici e franca sicurezza

---

(282) Cfr. DIDIMO, *Comm. in Ps. XLV*, 1 PG XXXIX, 1372 C 12-13; E. MUEHLENBERG, *Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung*, Patristische Texte und Studien 15 e 16, Berlin, I p. 343, 11: «La sapienza di Dio è nascosta nel mistero» e GIOVANNI CRISOSTOMO, *De incomprehensibili, hom.* I, 3 PG XLVIII, 704: «Che Dio sia dovunque, lo so; che sia nella sua totalità dovunque, lo so; come lo sia, non lo so; che sia senza principio, ingenito ed eterno, lo so; come lo sia, non lo so. L'intelligenza non riesce a capire come e quale sia una sostanza che non riceve l'essere né da se stessa né da un altro. So che generò il Figlio, come lo ignoro; so che lo Spirito Santo procede da lui, ma come proceda da lui non lo conosco» e fa subito seguire l'analogia che non sa però neppure come i cibi che si mangiano vengano distribuiti nelle varie parti del corpo. Lo accostamento dei misteri divini a quelli del creato è perfettamente nello stile di Gregorio: cfr. nota 297. Per quest'impostazione del Crisostomo vedi anche PG LX, 410.

(283) In *Epist.* 101, 74 respinge con vigore l'accusa di considerare con indifferenza l'apollinarismo.

davanti ai colleghi. Quando scrive ad Elladio, successore di Basilio sul seggio di Cesarea, per una riabilitazione del calunniato Sacerdote (*Epist.* 219), il tono è rispettoso ma fermo. Al cospetto del metropolita non prova nessuna soggezione: ne riconosce in pieno le prerogative, ma non dimentica affatto le proprie. È decoroso verso di sé e riguardoso verso di lui, ma di una sincerità che, per essere pacata e controllatissima, appare ancora più energica. Compie un'obiettiva analisi della situazione; non vela rimostranze e critiche (§§ 2; 4) esplicitamente formulate; le ammissioni sono dosate (§ 3) ed i consigli formulati con l'organicità di un piano che viene proposto (§§ 3-4), non sono frammenti quasi schermati nel discorso. Con una calma risolutezza Gregorio gli fa da guida, nei provvedimenti pratici e nelle motivazioni psicologiche. Il tono assume più volte una categoricità che, per essere sfumata, non cessa di risaltare trasparente. La parentesi (§§ 5-6) è calda ed insieme seria e lascia filtrare qualche vocabolo duro, come quando invita il corrispondente a lasciar da parte « l'ira ed un molesto rancore »; l'esortazione riveste all'occorrenza la recisione di un imperativo (§§ 7-8). Non si riscontra in tutta la lettera una parola di convenevoli, neppure di quelli che, in apertura o in chiusura, sono di stinta ed atona consuetudine. Gregorio si rivolge ad un alto dignitario ecclesiastico con un sostenuto decoro: non cerca di imbonirlo, lo richiama alla rettifica di un intervento che non gli sembrava giusto: forza schietta in una soppesatissima correttezza. Richiede saggezza e la dimostra; il suo sguardo si addentra senza lasciarsi influenzare da folate emotive; il suo forte interesse è regolato da una riflessività che non si smarrisce.

La lettera 220 rappresenta lo stadio successivo rispetto alla 219: identica dignità, fermezza, sicurezza di procedimento. Rende atto ad Elladio del riguardo usato verso di lui (§ 1), ma in termini rapidi: è un riconoscimento che gli andava tributato, ma non vi sosta; non lascia risonanza alla sua dichiarazione, coprendola subito con una confessione di dolore che viene a dominare il periodo; anche la chiusa non ha una parola di urbanità convenzionale. Mantiene la sua posizione, convinto dell'innocenza di Sacerdote, ed appoggia l'interpretazione che si tratti di calunnie. Con un illuminato buon senso propone d'inviargli Sacerdote in persona per un colloquio chiarificatore diretto che superi tutte le informazioni intermediarie, facilmente inquinabili da soggettivismi ed antipatie personali (§§ 4-5). Con Elladio è sempre riguardoso e sempre risoluto; tenerezza c'è invece piuttosto per l'accusato, che Gregorio raccomanda, quasi accompagnandolo. Gregorio non sospira sulle

ingiustizie e non compatisce i tribolati: interviene e li aiuta; non teme di esporsi in prima persona.

Oltre che sul fronte pubblico agisce poi anche su quello privato, esortando Omofronio, monaco del convento di Sacerdote, ad incoraggiarlo perché non si deprima (284), « non prenda nessun atteggiamento interiore indegno di lui (285), ma si comporti, nel momento presente, in modo da fare delle situazioni dolorose materia di una forte spiritualità. Prosegua nel suo ossequio verso il nostro eccellentissimo vescovo; prosegua nel rafforzare i fratelli, soprattutto perché non abbia da andare in rovina la nostra opera assistenziale... Se no, mostreremo almeno un contegno equilibrato e vinceremo l'invidia, così da non offrire in noi nessun appiglio ai malvagi che ci odiano senza motivo » (*Epist.* 221, 3-5). Sono le direttive del vescovo Gregorio in occasione di un lacrimevole contrasto tra ecclesiastici, causa di dissapori e di scandali. Gregorio non si ritrae; viveva ormai nel ritiro ascetico di Arianzo e non governava più la Chiesa, ma la teneva sempre d'occhio (286). Per essa era disponibile a qualsiasi battaglia (287).

---

(284) GREGORIO, *Or.* XLIII, 54 col. 565 A 2-3 osservò: «La sofferenza deprime a terra anche i re», ma aggiunge subito (55 col. 565 B 8-10): «Per chi sa ragionare i rovesci diventano insegnamento e spesso la sventura fa meglio della serenità».

(285) Cfr. PASTORE DI ERMA, *Mand.* X (40), 1, 2 SC 53: «La tristezza è il più malvagio di tutti gli spiriti ed il più temibile per i servi di Dio e più di tutti gli spiriti rovina l'uomo e caccia lo Spirito Santo (cfr. *II Cor.* 7, 10)»; GIOVANNI CRISOSTOMO, *PG* XLIX, 81: «L'abbattimento triste è una ferita dell'anima e bisogna continuamente svuotarlo via con blande parole. L'acqua calda non suole allentare il gonfiore della carne, quanto i discorsi consolatori valgono a sedare l'inquietudine dell'anima»; *Epist. ad Olymp.* III, 1 PG LII, 572 e SC 13 *Epist.* X (III), 1 b-c p. 153: « Se anche con gli scritti precedenti ti ho dissolto la tirannide dello scoraggiamento... tuttavia le mie parole hanno bisogno di un grande impegno per procurarti una pace profonda, cancellarti il ricordo di tutte le inquietudini... mostrarti una luminosa e salda tranquillità e collocarti in una grande e rassicurante allegrezza. Quello a cui tengo molto non è infatti soltanto di liberarti dall'abbattimento, ma anche di riempirti di una letizia abbondante e continua. Ed è possibile, se lo vuoi. La serenità gioiosa dello spirito non dipende infatti dalle irremovibili leggi della natura, che ci è impossibile ribaltare e cambiare, ma dai liberi ragionamenti della volontà, che ci è agevole maneggiare »; LXII, 112: « Strappiamo dalle radici l'amarezza, divelliamola! Non potrebbe provenire nulla di buono, nulla di sano da un'anima amara»; PG LXIV, 716 B 11: «È un male anche la depressione irritata».

(286) Nel 372, in seguito allo scontro con Basilio, originato dalla questione di Sasima, aveva interpretato una situazione, nelle grandi linee, analoga, forgiando un ossimoro epigrammatico: «Per me la massima attività è l'inattività» (*Epist.* 49, 1).

(287) Continuava così sulla linea del padre, che aveva rivolto un pressante invito ad Eusebio di Samosata perché accorresse a Cesarea per sostenere l'ele-

Gregorio era presente, soprattutto come maestro, incombenza della quale ben conosceva l'altezza: « In realtà mi sembra che sia l'arte delle arti e la scienza delle scienze il condurre l'uomo (288), il più molteplice e svariato degli esseri viventi » (*Or.* II, 16 p. 110, 3-6) e poco dopo, a complemento aggiungeva: « Quanta scienza ci vuole per curare come si deve o per lasciarsi curare! » (28 p. 126, 4-5). Il vescovo era per lui la lampada della Chiesa (*Epist.* 41, 4) e lo dava come cosa a tutti evidente.

VIII. *Attività speculativa e magistero teologico.*

È noto quanto Gregorio considerasse pericolosa la mania discettatrice in campo teologico che imperversava tra il pubblico costantinopolitano: all'argomento dedicò l'intera *Or.* XXXII, in cui inculcò la disciplina nei dibattiti, rammentando che non era competenza di qualsiasi individuo né opportunità di qualsiasi momento discutere sulla natura di Dio. Quell'accanimento nel disputare non era più passione per la verità e centralità del divino, si era invece abbassato a presunzione vanitosa che profanava un tema sublime ed esponeva ad aggrapparsi all'errore trinitario unicamente per difendere occasionali posizioni personali. Era incoscienza, ben più che sforzo per illuminare la coscienza: quella stessa corrività documentava l'inettitudine all'impresa. Gregorio cercò di arginare quella chiacchiera dilagante con gli ammonimenti ed anche ricorrendo ad espedienti pittorescamente singolari (289).

Uno degli argomenti con i quali tentò di imbrigliare quella frenesia fu di chiarire che non si trattava di un'occupazione necessaria. Sostenne infatti (*Or.* XXXII, 33 p. 152, 1-17) che, se l'unica via di salvezza fosse costituita dalla discussione e dalla speculazione, i consigli di ritenutezza sarebbero stati assai rischiosi, ma poiché, come nelle cose umane ci sono scelte dif-

---

zione di Basilio: *Epist.* 42. Nell'*Epist.* 44 Gregorio si compiacque perché Eusebio era effettivamente arrivato.

(288) Cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, *PG* LXI, 506: « Il comandare è un'arte, non soltanto una dignità, ed è l'arte più elevata di tutte le arti ».

(289) Ricorda la quaresima di silenzio del 382: *Epist.* 107-119. Cfr. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata* II, 15, 68, 3 GCS p. 149, 19: « Ci sono realmente dei casi nei quali il silenzio vale meglio della parola »; GREGORIO IL TAUMATURGO, *Allocutio ad Orig.* 1, 1 SC 148 p. 94, 1: « È una buona cosa il silenzio »; GREGORIO NAZIANZENO, *Carm.* II, 1, 34, 128 col. 1316: « Chi è stato capace di osservare un perfetto silenzio, lo sarà anche di parlar bene ».

ferenti, così in quelle divine non c'è unicità di mezzi per la salvezza o di vie per la virtù (290), era saggio preferire quelle più sicure, tralasciando la sola sdrucciolevole. Gregorio rassicura e sospinge: più che dimostrare personalmente, sembra raccogliere onestamente la voce delle cose. Nessun argomento esigeva più eccellenza di attrezzature e severità di preparazione di quello che era costituzionalmente inesauribile: sommamente arduo, era almeno altrettanto riservato. In *Or.* XXVII, 5 p. 82, 20-32 rivolge una calda esortazione alla ritenutezza sui temi teologici, per i quali va usato un linguaggio adatto all'inarrivabile profondità dei loro contenuti ed alla loro santità. Il dibattito trinitario richiede raffinata competenza culturale e perciò non è necessario alla salvezza, giacché, se fosse necessario, ne sarebbe esclusa la grande maggioranza degli uomini, incapaci di elevarsi a tali livelli. Gregorio oppone quindi un reciso rifiuto ad una religione aristocratica riservata agli intellettuali ben forniti di formazione mentale o anche solo riccamente provvisti di elasticità nelle acrobazie dialettiche, quasi che Dio avesse una parzialità di predilezione per loro (*Or.* XXXII, 26 p. 140, 1-12). Domina il senso cristiano della universale bontà salvatrice di Dio (291), ma gli si connette, inscindibile, quello umano della grossolana volgarità di un'eventuale discriminazione culturale, che sarebbe in larga parte determinata dai ceti sociali. Col vescovo il gentiluomo rifiuta privilegi che ne minerebbero la dignità: un esclusivismo di salvezza sarebbe un'iniquità, che farebbe subito saltare lo stesso concetto di salvezza.

Gregorio non proclama però soltanto l'inadeguatezza della massa all'indagine teologica, ma anche quella della stessa indagine teologica al raggiungimento di una piena conoscenza: insufficienti appaiono perciò anche i teologi professionisti, che sono, comunque, sprovvisti dell'equipaggiamento conveniente. Dichiara infatti che noi cerchiamo di costruire grandi effetti con un piccolo attrezzo (292) quando, con la sapienza umana,

---

(290) In riferimento all'illimitata varietà di vie alla perfezione che Dio ci può aprire dinanzi, Gregorio, *Epist.* 215, 3 scrisse: «La grazia non è povera».

(291) Cfr. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Paed.* I, 12, 100, 1: «La massima e più regale opera di Dio è salvare l'umanità»; BASILIO, *In Hexaemeron hom.* VII, 5 SC 26 bis p. 416: «Non c'è nulla a cui Dio non abbia provveduto, nulla che abbia trascurato. Quell'occhio insonne tutto osserva. A tutti è presente, ad ogni essere fornisce il mezzo di salvarsi»; GREGORIO NISSENO, *De oratione dominica hom.* IV PG XLIV, 1164 A 10-11 a commento di "Sia fatta la tua volontà": «Volontà di Dio è la salvezza degli uomini».

(292) Cfr. GREGORIO, *Carm.* I, 2, 10, 946-50 coll. 748-49: «È essere tocchi nel senno pensare di conoscere l'essenza (di Dio); come se uno, guardando nell'acqua l'immagine del sole, credesse di osservare il sole o, contemplando stupito

andiamo alla caccia della conoscenza degli esseri e quando ci rivolgiamo agli enti intelligibili mediante i sensi o non senza i sensi, ad opera dei quali siamo fatti deviare qua e là; non riusciamo ad incontrare i nudi oggetti con la nostra mente nuda e quindi ad accostarci un po' di più alla verità ed a stampare nel nostro pensiero l'impronta di quanto percepiamo (*Or.* XXVIII, 21 p. 142, 2-8). Quest'immersione ineliminabile nel sensibile ci trattiene ovviamente al di qua del sommo intelligibile divino. La verità è irraggiungibile per via di speculazione (293), perché quaggiù manca una conoscenza perfetta di qualsiasi cosa (294); la potremo acquisire solo nel Regno dei cieli, dove dominano la massima purezza e perfezione, che s'incentrano nella conoscenza di Dio: sarà il frutto del nostro impegno e della piena illuminazione della Trinità (*Or.* XX, 12 p. 82, 13-23). La teologia quaggiù è soltanto un inizio rudimentale e di questa sua embrionalità deve essere consapevole, respirando una forte tensione escatologica. Gregorio trasferisce il baricentro della teologia, insegnando che alle intuizioni naturali la speculazione può arrecare incrementi, senza però che si sorpassi lo stadio propedeutico.

Accanto all'inadeguatezza dell'intelligenza quella del linguaggio (*Or.* XXXVII, 4 p. 278, 10-16): dopo aver notato che Cristo tollerò i maltrattamenti dei nemici (gli ariani), i quali gli negavano la divinità, ma anche quelli degli ortodossi che lo interpretavano con una rozza insufficienza espressiva, soggiunge: « Egli sopporta anche adesso di venir preso a sassate, non so-

---

la bellezza dell'atrio, pensasse di vedere il signore di quanto sta dentro »; CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catech.* VI, 4 PG XXXIII, 544 C 1-2: « Prima fissa i tuoi sguardi nel sole e poi arrogati di scrutare curiosamente Dio »; GREGORIO NISSENO, *Vita Mosis,* I, 46: « Chi si propone di stare con Dio deve... sollevare la propria mente all'invisibile ed all'inafferrabile, come verso la vetta di un monte, e credere che la divinità risieda colà dove non arriva la forza del ragionamento ».

(293) H. OOSTHOUT, *La vie contemplative: vie d'ascète ou vie de théologien? Purification et recherche de Dieu chez Athanase d'Alexandrie et Grégoire de Nazianze,* in *Fructus centesimus,* Mél. G.J.M. Bartelink, Steenbrugis, in Abbatia S. Petri 1989, a p. 267 sintetizzò: « Per il Nazianzeno la contemplazione terrestre non può mai innalzarsi al disopra del pensiero discorsivo, che è un pensiero ragionante e cercante. Se l'uomo può purificarsi dal "fango" in senso morale, non può mai liberarsi dalle limitazioni della conoscenza umana che deve cercare il suo oggetto fuori di se stessa, che medita e che riflette, certo, su Dio, ma non lo raggiunge mai ».

(294) Cfr. DEMOCRITO, FVS Diels-Kranz VI. Aufl. II. Bd. n. 117 p. 166, 4: « Non conosciamo per davvero nulla; la verità sta infatti nel profondo »; n. 118 p. 166, 8-9 (egli diceva) « che preferiva arrivare a scoprire la spiegazione delle cause in un solo settore piuttosto che possedere il regno di Persia ».

lo da coloro che lo ingiuriano, ma anche da parte nostra, che pure sembriamo essere pii. Infatti servirsi di termini corporei quando si parla dell'incorporeo è forse l'atteggiamento proprio di coloro che lo ingiuriano e lo prendono a sassate, ma — lo ripeto — scusate la nostra debolezza! Lo prendiamo infatti a sassate senza volerlo, perché non sappiamo esprimerci diversamente e ci serviamo degli strumenti che abbiamo » (295). La formulazione è colorita, viva, drammatica, ed è anche la celebrazione del mistero divino: la fede cestisce nella zona del razionale, nella cui area affonda le radici dimostrative, ma fiorisce assai più in alto, dove la ragione non perviene più (296).

Per togliere ogni aura di scandalo all'inavvicinabilità del mistero divino lo avvolge in una larga corona di misteri umani e cosmici (*Or.* XX, 11 p. 80, 3-19): quest'irraggiungibilità in un dominio che sembrerebbe così soggetto alla nostra logica ed alla nostra esperienza rende accettabile l'inaccessibilità del trascendente (297). Nella sua inflessibile lotta contro l'arianesimo

---

(295) Cfr. BASILIO, *Contra Eunomium* I, 10 SC 299 p. 204, 1-2: « Non c'è nessun nome che basti a comprendere la natura di Dio ».

(296) Cfr. *Or.* XX, 10 p. 78, 12-13: « Il concetto (di Dio) ed il suo enunciato superano la mia lingua »: raccomanda cautela nella formulazione degli aforismi dogmatici, modestia nel valutarne l'assolutezza, prudenza nell'imporre un'accettazione che escluda ogni variante ed equivalenza. In questa trascendenza tanto ontologica quanto gnoseologica si afferma il mistero. A proposito poi della duplicità di nature nell'unicità della persona in Cristo commenta: « Scusate le mie parole: io parlo di argomenti sommi con un esiguo strumento. Ma Egli sopporterà anche questo, Lui il grande, il longanime, la natura che non ha né forma né corpo; tollererà queste mie parole che sono dette quasi che si trattasse d'un corpo, e non hanno la forza di arrivare alla verità. Se infatti acconsentì a ricevere la carne, sopporti anche un parlare di questo tipo » (*Or.* XXXVII, 2 p. 274, 23-28). L'inadeguatezza del linguaggio umano viene riscattata proprio in nome di quell'umanità che il Verbo accettò nella sua natura e quindi nelle sue peculiarità. All'uomo non si chiede di usare un linguaggio esauriente, che gli è impossibile, ma di essere consapevole della sua sproporzione.

(297) Il tema viene poi ripreso e sviluppato con un'insistenza ed un'ampiezza ad ondate solenni in *Or.* XXVIII, 22-31. Il cap. 22 è tutta un'anafora sui misteri dell'antropologia; dietro ogni osservazione emerge un « perché? » la cui persistenza suggerisce istintivamente l'interminabile serie dei problemi insolubili che risiedono già in noi stessi, tanto più poi all'esterno e nell'infinito. È un'argomentazione che investe sia la logica che l'intuizione emotiva. Vengono poi le infinite meraviglie del mondo animale (capp. 23-25), botanico, minerale, geologico (26-27), celeste (28-30), angelico (31). E si susseguono le sfide: « Se ti è accessibile il principio ispiratore di tutte queste cose e sei riuscito a conoscere l'intelligenza che vi si dispiega, esamina anche... » (26 p. 156, 1-2); « Cerca, o uomo, se sei capace di seguire le piste e di trovare qualcuna di queste cose... » (27 p. 160, 20-21); fino ad incentrarsi nella conclusione: « (questo discorso) si è sforzato di porre sotto gli occhi che anche la natura degli esseri di secondo grado [= le creature] supera la nostra mente, a non parlare poi della natura prima e sola » (31 p. 174, 39-41).

Gregorio prese di mira due bersagli che sarebbero potuti sembrare eterogenei, mentre erano strettamente congiunti: la piena divinità del Figlio e dello Spirito Santo e l'incomprensibilità dei rapporti intertrinitari (298); se la mente capiva non si muoveva nell'area del divino (299). L'unica categoria concettuale che si adegui all'essenza divina è lo stabilirne l'inintelligibilità (300); questo fu uno dei suoi assiomi fondamentali (301). Introducendo nel quadro visivo l'inuguagliabile figura di Mosè che,

---

(298) Sull'indebita curiosità di conoscere presuntuosamente l'incomprensibile il Crisostomo, PG L, 768, si espresse con una sentenza lapidaria: «È preferibile ignorare bene che conoscere male».

(299) Cfr. *Or.* XX, 10 p. 78, 9-10: di fronte alle divagazioni logiche dell'eresia, che proiettava le categorie umane e terrestri nella realtà divina, asserisce: «Io temo la greve opacità e la materialità del tuo pensiero». Riguardo alla generazione eterna del Verbo il linguaggio analogico umano, se può fornire bagliori di conoscenza, espone anche ad equiparazioni fondamentalmente fuorvianti. L'intelligenza serve, ma va sollecitamente tenuta al disopra dell'esperienza umana e delle suggestioni dei sensi.

(300) Cfr. *Or.* XXXVIII, 7 p. 116, 23-24: «Infinita è la natura di Dio e difficile da contemplare; l'unica cosa in assoluto che di lui si possa capire è che è infinito»; *Carm.* I, 2, 10, 953-54 col. 749: «Dio, che la luce nasconde e dinanzi al quale si erge la tenebra»; *ibidem* vv. 958-60: «(Dio), che tutto riempie e rimane al disopra di tutto, che rende saggia la mente e della mente sfugge ai tentativi di raggiungerlo, mi trae sempre in alto ma procede oltre».

(301) Cfr. *Or.* XXVIII, 3 (in riferimento ad *Ex.* 33, 23 rileva che nella teologia, per quanto si salga sul monte e ci si distacchi dalle cose terrestri, di Dio si vedranno sempre solo le spalle, cioè la sua magnificenza nelle creature. Il simbolismo biblico è ripreso in *Or.* XXXVII, 3 p. 276, 5-8, dove dichiara che la purificazione dal corpo e dalla materia, se è condizione necessaria, non lo è sufficiente per guardare il volto di Dio, che può venire intuito solo tramite le sue opere: cfr. anche *Or.* XXXII, 16 p. 118, 3-5); *ibidem* 5 p. 110, 11-12 (sostiene che l'inafferrabilità di Dio non concerne la sua esistenza ma la sua natura); *ibidem* 11 p. 122, 11-12 (precisa l'inafferrabilità della natura da parte del pensiero umano quale esatta tesi del suo discorso); *ibidem* 17 p. 134, 1-2 e 136, 9-11 (attesta che, in questa vita, di Dio ci arriva il piccolo raggio d'una grande luce); *ibidem* 20 p. 140, 1-5 (invita, sull'esempio di S. Paolo, a venerare il mistero di Dio con la discrezione del silenzio); *ibidem* 21 p. 144, 18-25 (nota che Salomone, più avanza nelle profondità, più si sente preso da vertigini e che S. Paolo cerca di raggiungere non la natura di Dio ma solo i suoi giudizi, senza tuttavia trovare via d'uscita né scoprire base d'appoggio per la sua salita, né toccare qualche limite prossimo, poiché risulta sempre qualche cosa che manca. - In Salomone la conquista frena la conquista e l'avanzata si rende il cammino più duro; in S. Paolo, sebbene l'azione sia più comprensibile della natura, pure, siccome ci sfugge anch'essa (cfr. lin. 28-34) troviamo confermata una trascendenza totale. Le tre determinazioni chiudono il cammino da tutte le parti; la terminologia conferisce un'evidenza plastica al concetto; l'impossibilità, oltre che logica, diventa visiva); XXIX, 3 p. 182, 7 (ribadisce che i processi trinitari sono «al disopra della nostra intelligenza»); *ibidem* 8 p. 192, 13-16 e 24-27 (incomprensibilità della generazione in Dio: cfr. *Or.* XXX, 2 p. 230, 29-30); *ibidem* 11 p. 200, 15-19 (riafferma che la sostanza di Dio la conosceremo soltanto nella vita celeste).

pur con la sua straordinaria grandezza, non riuscì a cogliere la natura di Dio, poiché vide meno di quanto gli fosse sfuggito (302), spoglia l'idea dell'indigenza intellettuale della sua congenita astrattezza conferendole una vigorosa evidenza. La ragione dimostra di funzionare adeguatamente se possiede il senso delle dimensioni dei due poli; in fondo è semplice *equilibrio*: questa coscienza di una soprarazionalità è la sola posizione che assicuri il rispetto della razionalità.

Con felice immagine Gregorio dichiara che lo sforzo eccessivo di penetrazione nei processi divini (303) attutisce la perspicuità della mente come il grido continuato affiochisce la voce o la concentrazione degli occhi nel sole smorza la vista (*Or.* XX, 10 p. 78, 16-22): legge della teologia è il senso del limite: che la pallida luce umana si avventuri alla conquista dell'infinito fulgore divino qui non è sentito come audacia bramosa di un successo che è consacrazione delle proprie doti e non privo d'una sua epicità, ma solo come impudenza stolta che s'avventura al fallimento. Infatti nelle discussioni teologiche bisogna distinguere con sagacia le questioni che ci sono accessibili ed in quale misura lo sono e quali superino invece le nostre forze, per le quali dobbiamo purificarci nell'attesa di raggiungere la nostra perfezione e di espletare il nostro desiderio (*Or.* XXII, 11 p. 242, 6-20). Le questioni parassite e devianti vanno gettate via come una sorta di epidemia (*Or.* XXII, 12 p. 244, 9-11). Bisogna tener presente che « è impossibile per coloro che sono nei corpi giungere a stare completamente nell'ambito delle cose spirituali separandosi dalle cose corporee. Si introdurrà infatti sempre qualcosa di ciò che è nostro, anche se la mente, distaccandoci più che può dalle cose visibili e stando da sé sola, cercasse di slanciarsi sulle cose che le sono imparentate ed invisibili » (*Or.* XXVIII, 12 p. 126, 30-34). Nessuno dei personaggi biblici si vantò mai di aver raggiunto la natura e la vista totale di Dio (*ibidem* 18 p. 138, 22-24; cfr. 19 p. 140, 30-32). Con una vivace mossa domanda: « Perché ti lanci a volo verso il cielo, mentre hai i piedi per camminare

(302) *Or.* XXXII, 16 p. 118, 3-5 e 12-14. Se la visione di Mosè fu parziale e costituì un avvicinamento che si ferma alle manifestazioni di Dio impresse nel mondo della natura e dell'intelletto, impersonando i caratteri dell'ortodossia, quella degli eretici è nulla, in quanto è loro vietato, sotto pena di lapidazione metaforica, di salire il monte della teofania: cfr. *Or.* XL, 45 p. 304, 4-9.

(303) Cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, *PG* LX, 461: «Non indagare con vana curiosità (i misteri divini) è glorificare Dio, come l'insistere in questa impertinente curiosità è peccare»; *ibidem*, 644: «La fede ha bisogno d'obbedienza, non d'una curiosità intrigante»; cfr. LXII, 170 e 506.

sulla terra?» (304) ed in *Carm.* II, 1, 45, 192-96 col. 1367 afferma che la sapienza di Dio è una profondità occulta e che tra noi e Dio si stendono dense tenebre, che solo pochi riescono a superare con occhi acutissimi e limpidezza di costumi.

In *Or.* XX, 4 p. 62, 1-7, osservando che «nessuno è degno del grande Dio, che è vittima e pontefice (cfr. *Hebr.* 9, 11-14), se non si è prima offerto nella sua persona a Dio come vittima vivente (cfr. *Rom.* 12, 1) o piuttosto non è prima diventato tempio santo e vivente del Dio vivente (*II Cor.* 6, 16)» giudica «desiderio riprovevole ed impresa spaventosa» «l'occuparsi con prontezza corriva di parlare di Dio». La pienezza di consacrazione è diventata adesione strettissima: la teologia non è tanto predicazione di parole quanto proiezione dell'anima: la missione si radica solo nell'intimità con Dio. Gregorio restringe l'autorizzazione alla teologia alla più austera purezza spirituale ed alla più severa disciplina intellettuale (*Or.* XXVII, 3): ricupera l'indagine sul divino da moda a vocazione, da esibizione a responsabilità, implicandovi elevatezza nel superamento delle passioni e finezza d'intuito nella valutazione delle circostanze. Al riguardo conia la formula ufficiale: «(Essa) non è alla portata di tutti, ma solo di quanti si sono bene esaminati ed hanno progredito (305) nella contemplazione e, prima di questo, si sono purificati nell'anima e nel corpo, o, per usare il linguaggio più misurato possibile, si stanno purificando» (306). Il colloquio su Dio non può nascere se non in un'anima che si sia liberata da ogni intralcio che ostacoli il contatto con Dio, ver-

---

(304) *Or.* XXXII, 27 p. 142, 1 e continua invitando a tralasciare gl'irraggiungibili misteri divini, dal momento che non siamo in grado di penetrare quelli innumerevoli che si insinuano in tutti gli aspetti della natura. La realtà, appena osservata, si riveste d'una fitta selva d'interrogativi, che sembrano aggredire l'intelligenza desiderosa d'investigazione. Dovunque e su tutto incombe il mistero: è un'universale lezione di misura e d'umiltà. Tutti quei quesiti, mentre incalzano, sembrano emanare un suggerimento di buon senso: prima di avventurarsi in enigmi infinitamente lontani, non sarebbe preferibile esaminare quelli che ci circondano e ci costituiscono? Cfr. nota 297.

(305) Ed è un progresso che non può mai ritenersi soddisfatto di se stesso: cfr. *Carm.* I, 2, 2, 15-17 col. 579: «Bada non a quanti sei superiore, ma a quanti sei inferiore. Il cielo ti si stende ampio in alto e tu ti esalti in mezzo a quanti sono terra terra».

(306) *Or.* XXVII, 3 p. 76, 4-7. Cfr. *Or.* XXVIII, 1 p. 100, 3-4: «Il teologo deve essere quanto più è possibile puro, perché con la luce giunga in possesso della luce» (reminiscenza di *Ps.* 35 [36], 10 Rahlfs); *Carm.* I, 2, 10, 972-78 coll. 750-51: «Purìficati e rinnòvati in una splendida vita e così riceverai anche la capacità di pensare Dio. Tutti dicono che Dio corra al suo tempio, il puro è infatti l'abitazione del Puro. I ragionamenti contribuiscono poco alla conoscenza di Dio; ad un'argomentazione se ne può infatti sempre opporre una contraria; la mia concezione non ammette una fede flessibile».

so il quale essa deve abitualmente rivolgere uno sguardo penetrante. « Per chi non è puro toccare il Puro non offre... sicurezza » (p. 76, 7-8): è un'intuizione di ascendenza platonica e neoplatonica che s'inserisce con perfetto innesto nella spiritualità di Gregorio: ne soddisfaceva in pieno il senso morale e la logica (307). Il messaggio è uno, sempre ribadito, come una realtà ineludibile; la presentazione della parola di Dio è momento susseguente, quello antecedente è l'adeguamento ad essa dell'anima che la porge. Così Gregorio concepisce il teologo (*Or.* XX, 5 p. 64, 1): modestia nella percezione del limite e santità nella vita; la visione si accende sulla pratica dei comandamenti (308). È la pienezza della vita che rivela Dio; si va a lui con tutta la persona e non con il solo intelletto.

Gregorio rifiuta la concezione che la fede e la salvezza si distribuiscano sui gradini di una scala della conoscenza; impugna una concezione intellettualistica che misconosca la completezza vitale della persona umana (309). Sarebbero frammentazioni dell'uomo, esclusivismi angusti e superbi che a Gregorio ripugnano perché errati, ma altrettanto perché stolti; sono forzature settarie che reggono il particolare ma non arrivano al tutto, mentre Gregorio tutto ricupera e tutto potenzia; avverte,

---

(307) Cfr. *Or.* XX, 4 p. 62, 8-9: « Bisogna prima purificare se stesso e poi entrare in relazione con il Puro »: non è solo coerenza interna alle cose, è superiore esigenza che deriva dalla natura di Dio. Subito dopo (p. 64, 18-25) precisa che, prima di essere banditore della parola, bisogna farsi Zaccheo: salire, mortificando le membra terrestri e svilendo il corpo della nostra miseria, ricevere Gesù, ottenere la salvezza e praticare un'austera dignità morale distribuendo i nostri beni o la nostra ricchezza culturale. In *Or.* XXVIII, 2 p. 102, 3-15 sostiene la necessità della purificazione per venire a contatto con Dio, il quale si rivela in proporzione ad essa; gl'impuri non gli si debbono accostare per non esporsi a gravi pericoli.

(308) Cfr. *Or.* XX, 12 p. 80, 2-8: « Accontèntati di ciò che sta nei limiti delle tue capacità, il resto lascialo ai forzieri celesti. Sali in alto mediante il tuo comportamento; acquista lo stato di purezza mediante la purificazione! Vuoi diventare, un giorno, teologo e degno della divinità? Osserva i comandamenti: avanza procedendo attraverso ai precetti, poiché l'azione è scala alla contemplazione; partendo dal corpo accudisci con sollecitudine alla tua anima ». Sull'eccellenza di osservare i comandamenti cfr. DIDIMO, *La chaîne palestinienne sur le Psaume 118* SC 189, v. 96 p. 342: « Nessuno, se cammina nel comandamento divino, si trova allo stretto; impegnandosi in esso con cura, acquista grandezza d'anima e di mente » e successivamente, v. 148 p. 424, 5-6, aggiunge: « I comandamenti di Dio forniscono ali all'anima per estollersi nelle altezze e venire ad un contatto diretto con quella che è la luce vera, senza schermi ».

(309) Cfr. *Or.* XXXII, 25 p. 138, 20-24: « Tu cerchi qualcosa di più grande della salvezza, cioè la gloria e lo splendore dell'aldilà; per me è la cosa più grande possibile anche solo l'essere salvato e lo sfuggire ai tormenti dell'aldilà. Tu cammini lungo una strada che non è stata percorsa da nessuno e che da nessuno può essere seguita; io invece vado per quella battuta e che ha salvato molti ».

ancor prima intuitivamente che riflessivamente, che le riduzioni ad una parte sono impotenza di mente e piccolezza d'animo.

A questi esclusivismi Gregorio si guarda bene di opporne degli altri: ammette tutte le positività, ma, per ammetterle tutte, le deve comporre la sovrana saggezza della misura. « Non proibisco di ricordarsi continuamente di Dio (310), (vieto) invece di discuterne; e nemmeno di discuterne come se fosse una cosa empia, ma di farlo quando non è opportuno (311); non condanno l'insegnamento, ma la mancanza di misura » (312). Come sempre, lucido equilibrio: il merito di Gregorio non sta prevalentemente nello scorgere cose difficili, ma nel superare gli schermi delle passioni che offuscano quelle chiare: non ha nubi, perché si pone loro al disopra. Il cancello di ossequio che innalza attorno alla teologia è voluto equamente da un'esigenza sia religiosa che estetica; certi atteggiamenti gli giungono ripugnanti prima ancora che peccaminosi. In sostanza respinge l'inversione delle cose; quella teologia che era finalizzata ad illuminare la vita per conferirle il pregio della massima verità veniva sterilizzata ad orgogliosa dialettica che inaridiva la vita.

Egli rifiutava la tecnicizzazione della teologia: da meditazione adorante del divino era scaduta a contrasto tecnico raffinato, in cui il tema sacro aveva perso la sua augusta dignità

(310) Lo proibiva così poco da pregare: «Che io non mi dimentichi di te e che tu non ti dimentichi di me, o Signore» (*Carm.* II, 1, 62, 1 col. 1405) e da proclamare: «Io mi santificherò con il continuo ricordo (delle verità della fede): *Or.* XLII, 14 col. 473 B 7-8). Cfr. Ps. MACARIO-SIMEONE, *Serm.* XIV, 4 GCS p. 162, 11: « Il cristiano deve avere continuamente il ricordo del Signore »; GIOVANNI CRISOSTOMO, *PG* LV, 387: «Invochiamo Dio in ogni luogo, in ogni podere, in casa, in piazza, nel deserto, in nave, in albergo e dovunque siamo. L'azione del pregare non è per nulla impedita dal luogo, alla sola condizione che il comportamento sia consono con la preghiera. Quando siamo a posto su questo punto, invochiamo Dio dovunque e ci starà accanto, ci darà una mano e ci renderà tutto quanto è difficoltoso facile ed agevole»; LXIII, 182: «Tutto ci sembra difficile, perché non abbiamo il ricordo di Dio come bisogna averlo»; PALLADIO, *Hist. Lausiaca* 58, 3 riferisce il motto del monaco Diocle: « Una mente che si separa dal pensiero di Dio diventa o demone o bestia».

(311) SOLONE, FVS Diels-Kranz, VI. Aufl. I. Bd., n. 5 proclamò: « Metti alle tue parole il sigillo del silenzio ed al tuo silenzio quello dell'opportunità» e PITTACO DI LESBO, *ibidem* 1: « Sappi riconoscere il momento opportuno ». GIOVANNI CRISOSTOMO, *PG* LV, 432, esortò: « Montiamo continuamente la guardia alla nostra bocca, apponendole come chiave la ragione, non per tenerla costantemente chiusa, ma perché si apra al momento opportuno ».

(312) *Or.* XXVII, 4 p. 80, 11-13. Cfr. *Epist.* 150, 2; *Carm.* I, 1, 4, 86 col. 422 e I, 2, 31, 42 col. 914; GIOVANNI CRISOSTOMO, PG LX, 176: «In ogni caso la mancanza di misura è un male». Risale, d'altronde, alle prime origini della speculazione greca la massima oracolare di CLEOBULO DI LINDO, FVS I. Bd. n. 1 p. 63: «La misura è la cosa più eccellente».

per diventare fornitore di sviluppi retorici ed occasione di tornei dialettici. Rievoca come un periodo di florida prosperità nella Chiesa quello in cui non aveva accesso negli edifici sacri « una teologia ispirata agli eccessi, agli schiamazzi, agli artifici » (*Or.* XXI, 12 p. 132, 2-3), mentre ai suoi tempi « le vane acutezze su Dio » lasciavano l'impressione di abilità ciarlatanesche e di contorsionismi lubrichi (*ibidem* p. 134, 4-7); rimpiange l'epoca nella quale « la semplicità e la nobiltà del discorso erano considerate pietà » (p. 134, 7-8). Invece, da quando lo scetticismo ed il battibecco avevano corrotto la Chiesa come una epidemia rovinosa e la chiacchiera era stata stimata cultura, non rimaneva più tempo disponibile che per dire o ascoltare qualcosa di nuovo (313), per cui Gregorio invocava Geremia affinché lamentasse con il pathos conveniente la « confusione ed oscurità » che allora dominavano (p. 134, 13-15). La teologia si era laicizzata; gli argomenti si erano acuminati a cavilli; la contemplazione adorante su Dio si era disseccata ad esercizio di elasticità intellettualistica; all'esposizione della verità era sottentrata la prevalenza dell'oratore; la genialità si era messa in vetrina invece di sciogliersi nell'umile comprensione della rivelazione divina. Era una profanazione che inquinava la Chiesa: la corruzione era entrata dentro.

Di questa fluente spigliatezza verbale, che con un colorito virtuosismo dialettico attraeva gli uditori distogliendoli da un esame stringente delle incongruenze teologiche, rivolge l'accusa agli ariani, sui quali riversa la sua ironia: « Costoro, come hanno una lingua sciolta e straordinaria nell'appropriarsi espressioni che ostentano una distinta nobiltà e si attirano un ragguardevole prestigio, oh se si dedicassero anche all'azione! » (*Or.* XXVII, 1 p. 72, 11-14); quegli individui gli appaiono « strambi e stravaganti cavillatori e saltimbanchi di discorsi » (314). Egli rifiuta il tipo di discussioni che aveva preso allora

(313) P. 134, 8-13. L'ultima frase è una citazione di *Act.* 17, 21, ma il tono è stato incupito da un'amarezza che ha sostituito l'ammiccante canzonatura dell'originale.

(314) P. 72, 14-15. E continua (cap. 2) nel denunciare la degenerazione delle dispute teologiche che, invece di una severa ricerca della verità e di una rispettosa marcia per esprimere con qualche adeguatezza il mistero divino, fornivano esibizionismi da circo per strappare applausi (p. 72, 3-5). Gregorio si sente turbato da quei dilaganti ronzii che tutto invadevano con le loro antipatiche chiacchiere e che con la loro seriosa pretenziosità gettavano su tutto un velo di gravezza, aduggiando ogni serenità con una tristezza penosa e cupa (lin. 7-11): il contatto con Dio, che per sua natura è illuminante e beatificante, si degradava in un'atmosfera fosca: segno che si era snaturato. La sua analisi è sicura ed incisiva: « Il grande mistero cristiano rischia di venire abbassato ad una me-

il sopravvento, le quali disprezzavano quanto c'era di schietto e di semplice ed introducevano quanto c'era di tortuoso e di enigmatico (315). Gregorio squalifica la fede ridotta a dialettica, il razionalismo che soppianta il soprannaturale, la presunzione di rendere appetibile il cristianesimo « demitizzandolo » (cfr. *Or.* XXIX, 21 p. 224, 4-14). Dallo scandagliare per adeguarsi alla rivelazione divina si slitta facilmente all'adeguare la rivelazione divina alle misure umane; nella salita dall'uomo a Dio si può facilmente perdere il senso dell'orientamento, dimenticando che non è la ragione che salva la fede, ma è la fede che apre infiniti orizzonti alla ragione, la quale, invece di inoltrarvisi, è assai esposta al rischio di flettersi di nuovo sull'uomo escludendo Dio. Dio da centro di vita può venire inaridito a centro speculativo.

Gregorio è contro gli « specialisti delle parole » (*Or.* XXIX, 21 p. 224, 18) che pone in antitesi ai fedeli: certa competenza che giostra con le frasi e che fa di un intellettualismo assaporato la norma della fede gli appare estranea alla fede: nell'intento di capirla l'ha perduta. Gli ariani, alfieri di questo stile, sono diventati nemici di Dio ed hanno spento lo Spirito (p. 224, 20-21), dal quale hanno pressante bisogno di venire illuminati (316). Degli eunomiani Gregorio proclama di aver ben scrollato « i raggiri e gl'intrighi dei ragionamenti » (*Or.* XXX, 1 p. 226, 1-2) e depreca che, con le loro obiezioni bibliche, « saccheggino sacrilegamente la lettera (della Scrittura) e sottraggano furtivamente il senso degli scritti (sacri), per impadronirsi della gente e scompigliare la via della verità » (p. 226, 4-6). Prima espone

---

schina destrezza» (p. 74, 14-15), come lo è l'indicazione delle cause: «Si arrogano di tutto sapere e di tutto insegnare» (p. 74, 29). La dialetticizzazione ipertrofica aveva spento la vita; la fede, da fidente abbandono in Dio percepito nella sua immediatezza e sentito come intimo animatore e pacificatore, era scaduta ad aridità discettatrice che tendeva, in un continuo sforzo senza requie, a trasformarsi in catena di sillogismi. Ne derivava un'atmosfera grigia ed oppressiva.

(315) *Or.* XXVIII, 11 p. 122, 2-6. In *Or.* XXIX, 21 p. 222, 1 discredita gli eunomiani come « campioni nell'enigma ».

(316) P. 224, 22. È un fervido richiamo a riscoprire l'anima della teologia: la luce intellettuale nella sua pienezza non scaturisce dal didentro ma dall'alto. Si tratta di farsi di nuovo chiamare «cristiani» (lin. 18-19. La *technologia* porta inevitabilmente alla *philoneikia*: certe dispute respirano conflittualità, amor di contesa; rischiano di mettere l'io davanti a Dio; gare, invece di servizio; antagonismo, in luogo di fraternità. In *Or.* XXXII, 28 Gregorio sostiene l'opportunità di contrastare fin dall'inizio la bramosia delle dispute, non lasciandola crescere, ed in XXXVI, 2 p. 244, 6-16, respingendo il raffinato gioco intellettualistico che si compiaceva di virtuosismi logici corrispondenti alle piroette dei mimi in teatro, rifiuta quel tipo di oratoria che, invece di presentare il messaggio divino, lo riduceva da sostanza a pretesto di affermazioni personali insieme narcisistiche ed esibizionistiche.

i mezzi dialettici che gli eretici usavano, poi lo spirito che li muoveva: ne risulta una perversità tecnicamente ben attrezzata.

L'oratore sfida i pneumatomachi a mettere in azione le loro fionde e ad intrecciare i loro sillogismi (*Or.* XXXI, 7 p. 286, 1-2): il rivestimento scherzoso non concerne la sostanza ed è intriso d'un'ironia che non cela una sfumatura di disprezzo (317). In dibattito con loro ne definisce l'argomentare « sillogismi, stravolgimento della fede e svuotamento del mistero » (*Or.* XXXI, 23 p. 320, 22-23): la parola si assolutizzava; dimentica di valere solo in quanto indicazione di una realtà, si rinchiudeva in una sua sfera fittizia, erigendosi a valore autonomo. Gregorio, conscio dell'insufficienza e del pericolo di deviazione che comportano, in campo teologico, le similitudini (*Or.* XXXI, 31-32), arriva alla convinzione che « il partito più sicuro sia di lasciar perdere le immagini e le ombre, in quanto ingannano e risultano manchevoli rispetto alla verità, di tenersi invece stretti al pensiero più aderente alla fede, fissarsi su poche parole, seguire come guida lo Spirito Santo, conservare sino alla fine l'illuminazione ricevuta da Lui » (*ibidem* 33 p. 340, 10-15). È il suo codice teologico, antitetico a quello eunomiano: incentrarsi su di un'essenzialità di parole che siano al totale servizio della fede, resistere alla lusinga di una volgarizzazione che trovi nella finitezza delle cose specchi dell'infinità di Dio. Egli scredita « lo stolto dalle labbra tortuose (318) che, nella sua ignoranza, confida nell'efficacia dimostrativa delle sue parole "svuotando la croce di Cristo" (*I Cor.* 1, 17), che è una realtà superiore alle parole; egli fa conto sulla sua forza discettatrice, nella quale però la debolezza della dimostrazione risulta "un deprezzamento della verità" (cfr. *Ps.* 11, 2 LXX: Moreschini) » (*Or.* XXXII, 26 p. 140, 20-23). Portare la redenzione da sacrificio di Cristo a discussione umana: era la banalizzazione della rivelazione, l'annullamento del piano divino.

Che poi la dialettica ariana si sviluppasse su argomenti così ineludibili, come essi sostenevano, appare a Gregorio ridicolo ed occasione d'ironia (*Or.* XXIX, 13 p. 202, 1), squalificandoli come ragionatori materiali su argomentazioni materiali (p. 202, 4-5). Dell'agevolezza con cui si poteva sfuggire ai sillogismi degli pneumatomachi offre un conciso esempio in *Or.*

---

(317) Le due immagini non sono né incoerenti né complementari; si spiegano a vicenda e ritraggono l'animo degli antagonisti.

(318) *Streblókeilos*: il pittoresco neologismo ha tutta l'aria di essere stato inventato da Gregorio e di essergli restato esclusivo: il Thesaurus ne cita un esempio più tardo. Il fatto che i due componenti siano ben noti, non ne riduce per nulla né l'originalità né l'efficacia evocatrice e satirica.

XXXI, 8 p. 290, 12-15. A proposito poi delle astuzie verbali, dei contorsionismi logici, delle ingannevoli imposture delle belle parole, commenta: « Si sono introdotti nella nostra Chiesa come le piaghe d'Egitto »: è un'asserzione che nasce mentre sta svolgendo la tesi che anche una persona di modesta cultura ed ignara di tutti quei disinvolti tecnicismi « ha i mezzi per salvarsi » (*Or.* XXXII, 25 p. 138, 6-7); poco oltre aggiunge: « Il pensiero e la lingua possiedono il tesoro della fede, l'uno credendo, l'altra confessando » (lin. 13-15) ed ancora: « Per la giustizia basta la sola fede; per la salvezza completa si richiede anche la proclamazione e l'aggiunta alla conoscenza della franchezza di parola » (lin. 18-20). Gregorio pone un principio fondamentale: la speculazione teologica non è necessaria alla salvezza, per la quale basta la fede creduta e professata. Non è certo uno svilirla, è un riservarla, come è un sublimarla, in quanto chi la coltiva si assume volontariamente un arduo compito di cui deve, in pieno, rispondere. Per il cristiano che non abbia uno speciale carisma, in luogo della speculazione Gregorio pone la professione: la sottigliezza d'indagine viene vantaggiosamente surrogata dalla pienezza dell'adesione: intensità e coraggio; il fedele è primariamente testimone d'un deposito che la Chiesa gli garantisce risalire a Cristo.

Dispute e discussioni costituivano una smania nella quale erano decisamente in testa gli eretici, che aveva creato una moda la quale contagiava anche i cattolici (319). Infatti, rivolgendosi all'interno della Chiesa si domanda: « Che cos'è una così intensa brama ambiziosa di parlare, un tale prurito alla lingua? Che cos'è questa nuova malattia e quest'insaziabilità? » (*Or.* XXVII, 7 p. 86, 6-7). Doveva certo essere appariscente, ma anche limitato a sottili strati d'intellettuali che non avevano presa sul pubblico. Infatti in *Or.* XXIX, 21 p. 222, 2 dichiara che « non piacciono molto ai fedeli la loquacità ed il conflitto delle argomentazioni ».

E di questo tema non si dimenticò neppure nel momento solenne e drammatico delle sue dimissioni: in *Or.* XLII, 18 col. 480 A 7-12 (320) condanna ancora le argomentazioni « dialettiche » che, nella pretesa di scrutare gl'ineffabili rapporti intertrinitari, si ergono temerariamente contro la divinità, quasi che

---

(319) Gregorio in *Or.* XL, 44 p. 300, 1-2 fa sentire la sua protesta.

(320) J. BERNARDI, *La composition et la publication du Discours 42 de Grégoire de Nazianze,* in Mém. J. Gribomont, Roma 1988, pp. 131-43, sostiene con un'argomentazione meditatissima e stringente che l'orazione non fu pronunciata davanti ai vescovi del concilio, ma scritta dopo il suo ritorno in Cappadocia nell'estate del 381 e probabilmente non pubblicata dall'autore stesso, ma da un

fossero riservate esclusivamente a loro le realtà soprarazionali o che queste non dovessero esistere perché risultavano loro irraggiungibili. Gregorio, mentre si sforzava di chiarire il mistero, teneva sempre vigile la consapevolezza della sua inattingibilità: la permanenza o la dissoluzione della trascendenza assoluta segnavano la presenza o la soppressione del senso del divino. La comprensibilità integrale della natura divina portava a far combaciare con essa la mente umana. L'assiduità all'argomento ne dissipava l'anima; quella eunomiana era una dialettica morta; nell'illusione di procedere all'infinito si bloccava in una chiusa terrestrità. Nell'atto di voler assolutizzare la divinità del Padre lo spogliava di quanto lo faceva divinità e dell'idea stessa di Padre. L'errore s'inviluppa sempre in aporie, che Gregorio coglie con sicurezza e smonta con perspicuità; la disinvolta mobilità dialettica si ritorceva a testimonianza d'impotenza.

Delle dispute teologiche Gregorio, oltre agli effetti individuali, rileva anche quelli sociali: esorta pertanto i cristiani a non comportarsi in modo da fornire armi ai nemici, i quali se ne servivano per screditare la fede (321), ed a non gettare alle orecchie profane quanto non andava esposto in pubblico (*Or.* XXVII, 5 p. 82, 24). Nota che la pertinacia nelle controversie allontanava gli estranei dalla fede, confermandoli nelle loro aberrazioni (322) e dichiara che certi teologi, con la loro pretesa di essere superiori agli altri, sublimi «oltre le nubi», e di aver ricevuto straordinari doni di chiaroveggenza, alimentavano

editore che incorporò nel testo note marginali redatte da Gregorio su di un esemplare privato. La morte avrebbe sorpreso il Nazianzeno prima che avesse potuto dare una forma definitiva al discorso, il quale rimase un'opera incompiuta.

(321) *Or.* XXVII, 5. A p. 82, 10-15 offre un'icastica rappresentazione della maligna ostilità con cui gli avversari sorvegliavano le accanite lacerazioni all'interno della Chiesa. La loro passione nell'alimentare gl'incendi della discordia da quadro si riflette immediatamente ad argomento: una condanna diretta dei fedeli rissosi sarebbe arrivata calma ma scolorita, qui invece si fa figure, gesti, fisionomie; sono gli «altri» che parlano e la loro voce è assai più provocante. Quegli antagonisti che «osservano con la massima attenzione i nostri comportamenti e vorrebbero che la scintilla dei nostri mali si sviluppasse in fiamma, l'accendono, la rinfocolano e, soffiandoci sopra, cercano di elevarla fino al cielo» hanno una potente vitalità; sono un'idea fatta storia; emanano un ammonimento che scende fino nel profondo. Subito dopo (lin. 15-19) afferma che essi, nella loro impotenza dottrinale, cercano di rifarsi dando la caccia a quanto c'è di marcio in noi «come le mosche sulle ferite» ed è un'immagine dalla significazione tagliente: sono una visione laida e repellente che rivela in una luce nuova le conseguenze delle lacerazioni intestine. Si genera un ribrezzo che deve prolungarsi fino alla realtà d'ogni giorno.

(322) *Or.* XXVII, 6. Ammonisce che è un rendere gli esterni arbitri delle nostre dispute (p. 84, 3-4) e con una vigoria stilistica ricca di rilievo si chiede: «Perché mettiamo le spade in mano ai nostri nemici?» (lin. 4). L'assurdità del

il loro orgoglio di formarsi schiere di discepoli improvvisati ed intolleranti, illusi sulla loro incompetenza (*Or.* XXVII, 9), per cui egli cerca di convogliare l'avidità discettatrice su un elenco di molti temi di vari argomenti sui quali era possibile discutere senza pericolo di compromettere la salvezza (*ibidem* 10).

Ai teologi assetati di notorietà contrappone Atanasio, che, solo o con pochi, fu il primo che osò proclamare con esplicita chiarezza la verità trinitaria, allora assai ostica alla maggioranza, non captando certo l'assenso delle folle (*Or.* XXI, 33 p. 182, 28-29). Gregorio conosce bene il pericolo di strumentalizzare coscientemente la dottrina sacra a fini di vanagloria o di lasciarsi fluitare, in un'abulica inconsapevolezza, sul filo della corrente, cullati da consensi di cui non vengono esaminati spiriti ed intenti; avverte infatti: « Non disprezzare ciò che è abituale; non andare a caccia di novità per acquistarti buona riputazione nella massa » (323). Contro la smania di novità Gregorio pesa forte: scrivendo a Cledonio contro gli apollinaristi (*Epist.* 101, 2) proscrive tale frenesia d'innovazioni, così che ciascuno possa ridurre a brandelli l'ovile di Cristo « con dottrine brigantesche ed assurde ». Ha un'esatta percezione della povera immaturità di quei teologi che collocano la loro originalità nell'innovare il patrimonio tradito della fede invece di penetrare più a fondo nella sua infinita ricchezza e di renderlo accessibile, nella sua integrità, alle culture via via contemporanee, comprendendo genuinamente sia il Vangelo che l'uomo. Il teologo è chiamato a trasmettere il messaggio di Cristo nella massima trasparenza e fedeltà, non a manipolarlo (324).

---

procedimento costituisce un richiamo alla consapevolezza, oscurata dall'angustia in cui si racchiude la passione della propria tesi, e mette in guardia dal trascurare i riflessi che i contrasti teologici esercitano nella compagine sociale. Qui l'avvertimento va oltre la fede: certi cristiani meschini sono, prima di tutto, uomini meschini. Giovanni Crisostomo, PG LX, 462, invitò a riflettere: « Pensa quanta gloria comporterebbe che il nostro Signore venga glorificato per opera nostra, come anche quale castigo meriterebbe il far sì che venga diffamato per opera nostra ».

(323) *Or.* XXXII, 26 p. 140, 12-14. Cfr. *Or.* XLIII, 58 col. 572 B 2-5: « Gli uomini provano un certo gusto per le novità e s'illudono volentieri di farci guadagni personali; ma è più facile demolire le istituzioni che rimetterle in piedi quando sono state demolite ».

(324) In *Or.* XXI, 36 p. 188, 1-4 dice: « (Il comportamento di Atanasio) è più utile dei grossi trattati composti con grandi fatiche: li scrivono ormai tutti coloro che subiscono il giogo dell'ambizione e forse per questo introducono anche certe innovazioni nella dottrina ». Fonde con signorilità la valutazione del merito, l'analisi del sottofondo psicologico e l'evidenza rappresentativa: ne risulta una ripulsa penetrante nella sua ammiccante mordacità. È il germe corrosivo di tanta teologia: all'umiltà di proporre la parola di Dio si sostituisce l'ambizione di avanzare la propria. Gregorio esprime il suo scandalo al riguardo, invitando

Dal Vangelo risulta netta l'identità di natura dello Spirito Santo con il Padre ed il Figlio e Gregorio dichiara che è bestemmia e non teologia (*blasphemía de ouk e theologhia*) estraniarlo dalla divinità (*Or.* XXXIV, 11 p. 218, 5-6): il binomio in isosillabismo, isotonia ed omeoteleuto costituisce un'opposizione ritmica che ne sottolinea una concettuale: mette in guardia dal pericolo di profanare nell'illusione di venerare. L'antitesi suggerisce la facilità con cui può diventare sovrapposizione. In collegamento con l'interrogazione dei Farisei a Gesù sulla possibilità del ripudio Gregorio asserisce: « Di nuovo quelli che leggono la legge non conoscono la legge; di nuovo quelli che si trovano ad essere interpreti della legge hanno bisogno di altri maestri » (*Or.* XXXVII, 5 p. 280, 7-9). Egli universalizza il fatto da episodio a situazione: la professionalità dell'esegesi espone all'accecamento dell'esegeta; il teologo di mestiere non è automaticamente più illuminato di altri: rischia l'ottundimento e l'abbacinamento; è esposto alla tentazione di strumentalizzare la parola di Dio sterilizzandola e sterilizzandosi. Gregorio non riconosce la qualifica di « colto; eloquente; intelligente » (*loghios*» ad un teologo (325) il quale superava l'empietà delle sue dottrine con l'ostilità che rivolgeva agli antagonisti e la litigiosità nei dibattiti ed aveva, per di più, distorto a fini settari del denaro raccolto per la beneficenza (*Or.* XXI, 21 p. 154, 23-27): si era arrivati alla perversione totale: della mente, del cuore, del carattere, della coscienza.

Altro requisito fondamentale che Gregorio esige dal teologo è quello di un perfetto equilibrio (326). Così denuncia il peri-

---

a non apparire più sfrontati dei cultori delle divinità pagane e degli iniziati ai misteri vergognosi, i quali avevano, più dei cristiani, la percezione del deferente ossequio con cui vanno toccati gli oggetti del culto: *Or.* XXVII, 5 p. 82, 24-28. In connessione con ragionamenti che scardinavano la Trinità, Gregorio esclama: « O nuovo teologo! » (*Or.* XXIX, 10 p. 196, 7), mentre interpella come « vano (*kenon*) teologo » colui che faceva distinzioni nella Trinità, intimandogli: « O onora tutto o disprezza tutto » (*Or.* XXXIV, 12 p. 220, 19-20) in rapporto alla formula battesimale. È un preciso richiamo alla coerenza logica: quella formula è un enunciato compatto, un concetto unitario; una distinzione d'essenza al suo interno è assurda. Il « vuoto » (*kenon*) di quell'idea è il nulla, ancora peggiore dell'errore, che qualcosa potrebbe pure contenere. In *Or.* XXXI, 16 p. 306, 17 con intonazione ironica menziona « il mio teologo ».

(325) Ne tace intenzionalmente il nome, ma pare probabile che pensi ad Acacio di Cesarea: cfr. J. Mossay, nota 2 *ad locum.*

(326) J. PLAGNIEUX, *Saint Grégoire de Nazianze théologien*, Paris 1952, a p. 214 notò: « Il senso della misura è, senza dubbio, l'elemento caratteristico del pensiero di Gregorio: è lo spirito stesso della sua teologia. S. Gregorio vi ritorna senza stancarsi mai. È sua gloria aver saputo conferire un tale risalto ad una virtù che sembrava non prestarvisi ».

colo di una falsa alternativa tra ridurre la Trinità ad un'unica ipostasi per paura del politeismo, ed allora lasciare le tre Persone come nomi vuoti (sabellianesimo) e dividere la Trinità in tre ipostasi estranee, costituendo degli dei rivali (arianesimo): due mali della medesima gravità (*Or.* II, 36 p. 136, 8-13). I rischi esistono, ma vanno superati: il magistero è intelligenza come è responsabilità. In *Or.* II, 37 p. 136, 4 deplora certuni che erano « esagerati nella loro ortodossia » (327): inutile dire quanto egli sostenesse la necessità di una fede integra, ma ne escludeva eccessi ed isterismi; anche il fervore e lo zelo vanno controllati dalla ragione, in uguale distanza da rigorismi e da lassismi. Afferma l'obbligo di restare nei limiti dell'*eusébeia* (37 p. 138, 6), vocabolo che, significativamente, fondeva in se stesso i due concetti di « pietà » e di « ortodossia ». L'eresia si rivela come rozza ingenuità (37 p. 138, 6-18): trapela assurdità, mentre l'ortodossia è, anche, intelligenza e razionalità. L'eresia è estremismo e difetto di equilibrio (II, 38).

Una forma di questo difetto è rappresentata da quei contrasti teologici che concernono solo le parole, per cui si ha identità di concetto in differenza di vocaboli. Gregorio lamenta casi in cui « si è giudicata una diversità di fede quella che era solo una minuzia concernente il suono » (*Or.* XXI, 35 p. 186, 22) e si cruccia « che le estremità del mondo si scindano per delle sillabe » (lin. 27). Al riguardo introduce Atanasio, « che fu un autentico uomo di Dio ed un grande direttore di anime » (lin. 29), il quale, con una mitezza amorevole, invitò i paladini del termine « ipostasi » (gli orientali) e quelli del termine « persona » (gli Italiani) ad un abboccamento, esaminò con precisione il senso delle espressioni e quando li trovò d'accordo e senza divergenze sulle idee, lasciando correre sulla terminologia, li riunì nella sostanza (328). Era un esempio d'intelligenza

---

(327) Per J. Bernardi, nota 9 p. 137, allude ai monaci di Nazianzo, i quali, per un ombroso scrupolo di fedeltà trinitaria, si sarebbero poco dopo separati dal loro vescovo.

(328) P. 186, 28-36. Ancora a proposito di tre «ipostasi» o «persone» in *Or.* XLII, 16 col. 477 A 3 - B 6 intima: «Evitino di comportarsi indecorosamente quelli che si combattono a vicenda, a questo riguardo, come se l'ortodossia per noi risiedesse nei vocaboli e non nei contenuti»; infatti — continua — né gli uni sostengono tre essenze né gli altri una sola entità composita a tre facce. Tanto con ipostasi quanto con persone si intende una medesima cosa; c'è pieno accordo, nonostante la diversità delle sillabe. Gregorio sa andare al cuore dei problemi, oltrepassando la superficie: era la lezione di Atanasio, sviluppata con una consapevolezza ancora maggiore ed elevata a metodo. Non rinuncia affatto alla pienezza della verità, ma neppure ne rende inutilmente arduo il cammino di accesso.

superiore e di maturità di coscienza che s'innalzava sulle piccolezze e si astraeva dalle anguste chiusure. C'è magnanimità umana oltre ad accortezza pastorale; opera il buon senso in pieno accordo con lo zelo. Non si riscontra nessun cedimento: è accomodante sulla formulazione, ma rigoroso sulla concezione; non allenta i confini della verità dietro il paravento di equivalenze lessicali. La condiscendenza è solo il manto della severità.

Per quanto concerne la denominazione « Dio » per lo Spirito Santo e lo scontro sulle « sillabe » (329) esorta: « Mettiamoci d'accordo evitando ogni passionalità; ispiriamoci all'amore dei fratelli piuttosto che a quello di noi stessi; dateci l'accezione di "divinità" e noi vi daremo il condono della parola » (*Or.* XLI, 7 p. 330, 14-17). In superiorità d'animo si sforza che la verità non diventi pretesto di contese tra partiti. Gli appare vergognoso chiudersi su rigidi enunciati verbali; è meschino non concedere le formule tecniche all'ortodossia, ma lo sarebbe anche per gli ortodossi che si intestassero ad esigerle con angusta intransigenza (*ibidem* p. 330, 20-25); si eviti di ostinarsi sui vocaboli da una parte e dall'altra « quando per altra via si arriva alla medesima stazione » (*Or.* XLI, 8 p. 330, 5-9). Gli apollinaristi invece, all'opposto, concedevano allo Spirito Santo il nome di Dio, ma non la sostanza della divinità (*Epist.* 101, 66); ammettevano le formule ortodosse, ma ne falsavano il senso (*Epist.* 102, 8). Della molteplicità di locuzioni convergenti in un'unica accezione trova garante la Bibbia, insegnando che, chiunque desidera cogliere nella Sacra Scrittura (330) la divinità dello Spirito Santo, vi scorgerà molte strade convergenti, se lo vorrà, se ha assunto nel suo cuore qualcosa dello Spirito Santo e se la sua mente vede con acutezza (*Carm.* I, 1, 3, 10-14 col. 409). Giustifica Basilio che evitava il vocabolo Dio riguardo allo Spirito Santo per prudenza pastorale, pur usando altri termini di identico significato: tenuto conto che « i tempi spaz-

---

(329) Si rivolge a quei pneumatomachi che riluttavano dal termine « Dio » per lo Spirito Santo, in quanto non era contenuto esplicitamente nella Sacra Scrittura, ma che erano disposti ad ammetterne il senso.

(330) Di fronte ai temerari discettatori che con le loro disquisizioni insorgevano contro la divinità, Gregorio afferma il suo metodo: « Noi, attenendoci alle Sacre Scritture e risolvendo gl'inciampi che si parano dinanzi ai ciechi, ci terremo stretti alla salvezza, disposti a qualsiasi cosa piuttosto che trattare con baldanzosa sconsideratezza le verità divine » (*Or.* XLII, 18 col. 480 A 12 - B 1). Fino al mistero Gregorio riconosce gli apporti della ragione, dentro di esso stabilisce la competenza della Scrittura: la ragione si afferma, qui, nel distinguere le due aree e nel salvaguardarne le rispettive peculiarità, non nell'invaderle sconvolgendole. La conoscenza di Dio è finalizzata alla salvezza, che non va messa a repentaglio da qualche bravata gnoseologica.

zavano via l'ortodossia », Basilio sospingeva a non aggrapparsi ad una parola rischiando di perdere tutto per incontentabilità, giacché la salvezza dell'uomo non sta tanto nelle parole quanto nelle cose (331). All'interno della fede ci sono differenti opzioni e vie e quindi non vanno condannate quelle che altri seguono (*Or.* XXVII, 8). Gregorio richiama ad un decoro che, come si impone in tutti gli aspetti del comportamento umano, così deve regolare anche l'amore dei dibattiti (*Or.* XXVII, 5 p. 84, 30-32): qui parla dei contrasti teologici con gli ariani, ma, considerato il trascolorare delle loro correnti dalle forme più rigide dell'anomeismo alle più sfumate di un omeismo *pará pánta* che veniva ad accostarsi all'ortodossia senza notevoli urti nell'aggancio, l'ammonimento trapassava anche all'interno della Chiesa.

Il decoro è uno degli attributi fondamentali del teologo ideale, che Gregorio tratteggia più volte, con varietà di tocchi a seconda delle circostanze. In *Or.* XXXII, 32 p. 152, 4-15 scrive: « Bisogna che il dibattito sulla fede non venga concesso a tutti né sempre, ma solo in determinati tempi e a determinate persone: intendo dire a coloro che non sono completamente trascurati ed ottusi d'ingegno o anche a coloro che, in fatto di ortodossia, non sono assolutamente insaziabili, ambiziosi e più focosi di quanto convenga. Bisogna sistemare certi individui là dove, in grazia del posto che occupano, non danneggino né se stessi né gli altri; va invece concessa la libertà di discussione a quanti nella discussione hanno il senso della misura, sono davvero corretti ed equilibrati. La massa invece va allontanata da questa strada e da quella malattia che è la brama di cicalare, oggi tanto in auge; va piuttosto indirizzata verso una qualche altra forma di virtù che sia meno pericolosa, dove la trascuratezza sia meno dannosa e l'insaziabilità più inserita nell'ortodossia ». Le colpe che finiscono per incrinare la fede partono già da un'umanità deteriore; c'è un fondamento generale di natura in moltissime deviazioni di comportamento e di dottrina. L'ortodossia trova un'eccellente sponda nella correttezza. Le riserve e le delimitazioni indicano il pericolo del teologo, come ne proclamano la grandezza: lo disegnano come una personalità eletta per un organico complesso di virtù.

Il teologo pienamente all'altezza della sua missione dev'essere « privo di tracotanza » (332), esperto « di definizioni e di

(331) *Or.* XLIII, 68 col. 588 C 2-7. Il contrasto *rémasi-prágmasi* è accuratamente coniato: l'equivalenza fonico-ritmica ne fa un motto che s'impone.

(332) *Or.* XX, 12 p. 80, 1. Per un nobile ritratto vedi anche il seguito, lin. 2-8.

termini ben circoscritti » (*Or.* XXV, 8 p. 176, 26-27), provvisto di « occhi acutissimi » per scoprire la malvagità anche quando è nascosta (*Carm.* II, 1, 45, 340-42 col. 1377), fornito di purezza d'anima, di conoscenza di Dio, di severa venerazione per la verità da non esporre in ambienti frivoli e corrotti che la profanerebbero, di senso pedagogico sulle capacità recettive degli uditori per non stordirli né aggravarli (*Or.* XXVII, 3 p. 76, 9-27), mosso dallo Spirito Santo come lo era Gregorio il Vecchio, che viene definito «autentico teologo» (*Or.* XVIII, 17 col. 1005 B 7-8). In *Or.* XXX, 17 p. 262, 13-16 Gregorio afferma: « Il miglior teologo per noi non è quello che ha trovato il Tutto, poiché la nostra condizione di carcerati non recepisce il Tutto, ma quello che sia riuscito ad immaginare meglio di un altro e che meglio abbia raccolto in se stesso la figura o l'ombra della verità o qualunque sia il termine con cui la possiamo chiamare ». La miglior conoscenza di Dio sta dunque in una sintesi tersa, ricca ed organica di quanto le creature ci suggeriscono; non è comprensione della natura, ma percezione degli attributi ricavabili dal mondo. La nostra idea di Dio è « l'ombra proiettata » (*aposkiasma*) dalle cose.

Teologo e pastore si fondono nella persona di Gregorio quando esorta un fedele, emblema di tutti, stimolandolo: « Oltre tutto e prima di tutto custodisci, te ne prego, il buon deposito, per il quale vivo e m'impegno nella società, che mi auguro di poter prendere come mio compagno nel viaggio d'uscita da questo mondo, con il quale sopporto tutte le specie di dolori e disdegno ogni tipo di soddisfazioni » (*Or.* XL, 41 p. 292, 1-4). Partendo dallo spunto di *II Tim.* 1, 14 rivolge un fervido inno all'ortodossia vista nella tradizione della Chiesa, sulla quale innesta tutta la sua esistenza. Da queste parole che esalano dal fondo dell'anima si diffonde il senso d'una dedizione totale; il « buon deposito » appare il centro ed il motivo della sua vita. È una confidenza pervasa d'una suprema sincerità.

FRANCESCO TRISOGLIO

FONS VITAE ET SANCTITATIS (*)

Una meditazione cristologica

Così la pietà cristiana chiama ed invoca il Cuore sacratissimo di Gesù: « fonte della vita e della santità ».

Evidente nell'espressione la metonimia che accentua una parte (il Cuore) per il tutto (l'umanità del Verbo incarnato). Non altrettanto evidente, per chi non ha familiarità con la teologia, ma vero e reale, il fondamento teologico sul quale la espressione s'appoggia, collegando con esso il senso latreutico delle sue parole: alludo al mistero dell'*unione ipostatica* che congiunge in Cristo, in unità mirabile perfetta inscindibile, la natura umana e quella divina.

In ultim'analisi, la pietà cristiana intende riferirsi in tal modo alla *persona* del Verbo incarnato non senza la mediazione dell'umanità da lui stesso assunta e costituita fonte sacramentale « della vita e della santità », cioè di quella grazia che discende dalla redenzione e che consiste in una partecipazione incoativa alla vita di Dio.

Non senza un perché ho accennato a tale mediazione: nell'economia generale ed ordinaria della grazia l'azione salvifica e santificatrice di Dio non compare direttamente sull'orizzonte d'ogni singolo redento, ma attraverso un fatto sacramentale, una mediazione d'elementi creaturali assunti in funzione soprannaturale. La Chiesa ne fa parte. Ma ciò non sarebbe, se essa, così come ogni altra realtà sacramentale, non dipendesse in radice dall'incarnazione redentrice del Verbo e non fosse da questa innalzata a fungere e significare al di sopra del suo limite creaturale, in modo da consentire all'umanità ipostaticamente congiunta col Verbo di continuar ad essere ed agire come « fonte della vita e della santità ».

(*) Anticipiamo, grati all'Autore, il primo capitolo di *Digna Deo*, sulla santità della Chiesa, di prossima pubblicazione.

1. *La fede in Cristo*

Non si pensi ad un circolo vizioso: dalla fede alla fede, anche se è vero che la pietà prima accennata nasce dalla fede e la manifesta.

Intendo la fede nella soggettività del suo atto (*fides qua creditur*) che introduce il credente nel mistero cristiano per indagare riflettere capire adorare. E nel dire mistero cristiano, intendo la fede nella sua oggettività di verità rivelate e come tali dalla Chiesa proposte (*fides quae creditur*).

Mi riferisco, insomma, all'atteggiamento agostiniano della *fides quaerens intellectum* dinanzi all'incontrovertibile fatto della rivelazione cristiana e del magistero ecclesiastico. È pur vero che tale atteggiamento esige un soggetto *credente,* poiché qualunque altro soggetto, o ateo o scettico, a meno d'un intervento diretto e straordinario di Dio, ne resterebbe in partenza spiazzato. Ma è vero del pari che l'accennata esigenza ha senso solo come necessità sempre nuova di crescer nella conoscenza del mistero cristiano e nell'esperienza di esso.

Per tale ragione, ancora prima d'iniziare la contemplazione del Verbo incarnato, mi soffermo sulla fede in esso, sull'imprescindibilità di essa e sulla sua efficacia.

Per un battezzato, il quale l'ha dunque ricevuta come dono teologale con ed attraverso l'acqua della sua rinascita sacramentale, la fede è condizione e strumento per quel dinamismo di conoscenza ed esperienza, al quale mi sono or ora riferito. Il problema è quello di renderla operativa e d'agevolarne, con la coerenza dell'essere e dell'agire, l'intrinseca capacità d'operazione.

Un'operazione che ha dell'inaudito: sa piegar a sé perfino l'onnipotenza divina: « Sia fatto secondo la vostra fede » (*Mt* 9, 29-30).

È facile perciò capirne l'importanza. *Ebr* 11,6 ne fa addirittura un prerequisito: « Senza la fede, impossibile piacer a Dio ». La ragione è ch'essa riproduce nel credente i caratteri dello stesso Verbo incarnato, l'assimila a lui, lo configura sul suo sacerdozio, lo stabilisce nella sua condizione di Figlio. E poiché Cristo è l'unigenito del Padre, il suo diletto al quale van tutti i suoi favori (*Mt* 3, 17; *2 Pt* 1, 17), è ovvio che nessuno potrà mai esser oggetto della compiacenza del Padre se non porti in sé, per la fede e nell'assimilazione sacramentale, i lineamenti del Figlio.

Per la fede.

Se mi si consente il ricorso ad una frase storicamente infelice, definirei la fede « organum kleptikòn », per significare ch'essa è lo strumento con il quale è possibile appropriarsi di Cristo, dei suoi effetti salutari, della sua stessa condizione di Figlio e, trasfigurati da siffatta appropriazione, proporsi agli occhi del Padre con la certezza ch'Egli riconosca il suo unigenito in ogni battezzato e riservi ad ognuno il favore accordato al « primogenito tra molti fratelli » (*Rm* 8, 29). Tale, dunque, e tanta è l'efficacia della fede.

Mi rendo ben conto che una serie di riflessioni sull'importanza e l'efficacia della fede non basta, se prima non se ne possegga la nozione teologica in tutta la sua chiarezza e pregnanza. Che cos'è, allora, la fede?

So di correr un rischio, nel tentar una risposta; e che il rischio è grande, perché qualunque risposta potrebbe presumere di circoscrivere o d'impacchettare l'imprevedibile ed inoggettivabile dono di Dio. Il quale, in effetti, non s'incapsula nell'angustia d'un genere e delle sue differenze specifiche. Ciò nonostante, il rischio, sì, bisogna correrlo; non si sarebbe esseri pensanti se non lo si corresse.

Dirò innanzi tutto che la fede non è un sentimento, o non principalmente né costitutivamente. Non nasce, infatti, dal basso, cioè dal cuore dell'uomo se è, com'è, dono di Dio.

Non è nemmeno un'operazione puramente cerebrale; la matematica e la filosofia, per la ragione anzidetta, non son parenti strette della fede.

È adesione. Ma perché possa esser attuata, deve prima verificarsi una proposta dall'esterno: la parola di Dio rivelante ed il magistero ecclesiastico che la trasmette. L'adesione, anzi, è sorretta e guidata da codesta condizione esterna.

Non si tratta, perciò, d'un'adesione qualunque, né puramente estetica, né esclusivamente intellettuale. È l'adesione che coinvolge tutta la realtà del soggetto umano in quanto raggiunto dalla suindicata proposta esterna. Tutto, dunque, si svolge attorno ad un dono e come risposta al medesimo. Che il dono sia grazia e che la grazia influisca anche sulla risposta è un problema da affrontare in altre sedi, ma la cosa in sé non è soggetta al dubbio, dal momento che « nemmeno "Signore Gesù" è possibile dire, se non nello Spirito Santo » (*1 Cr* 12, 3).

La proposta esterna è il dato previo e trascendente, dal quale la fede in senso soggettivo dipende e con il quale, in sen-

so oggettivo, s'immedesima. È il *carisma*, il dono, la grazia. E coglie l'uomo attraverso due operazioni distinte e complementari: la Parola di Dio e l'azione dello Spirito Santo.

Come Parola, la fede è ciò che ho già precisato col binomio: rivelazione e magistero. Un complesso di verità che si pone dinanzi all'intelligenza e alla libertà del credente, non con l'evidenza intrinseca che è qui del tutto assente, ma con l'autorità e la veracità del Rivelante, nonché dell'organo sacramentalmente istituito per « attualizzare » la rivelazione. « Le cose da me vedute presso il Padre e da me udite, e come da Lui le ho udite, queste io vi dico » (cf. *Gv* 8, 20-28; 12, 50, 14, 10). Parole assolute, esattamente com'è assoluto Chi le pronuncia, dotate perciò di tutta la sua autorità e veracità. Riflettono la verità increata e necessaria del Verbo e com'espressione di codesta verità son dal magistero gelosamente custodite e fedelmente proclamate. Pertanto, l'adesione ad esse si fonda solamente sull'indiscutibile ed inconcussa credibilità del loro Soggetto divino.

Per l'azione dello Spirito Santo, la fede è l'eco della divina Parola nelle profondità esistenziali del singolo credente, posto di conseguenza in una dimensione di vita teologale, capace di atti correlativi, mediante i quali, sempre sotto l'azione dello Spirito, dà l'assenso alla Parola rivelata e sul diapason di essa accorda il concerto del proprio pensare agire amare e soffrire nel tessuto della sua quotidianità.

Come Parola profferita a me, qui ed ora, per la grazia dello Spirito Santo, la fede è veramente dono. È Dio che fa dono di sé non più e non solo all'umanità ottenebrata per guidarla verso la luce, ma al singolo credente per riempirlo di sé ed elevarlo fino al suo livello.

Beninteso, il dono non è una violenza. Lo s'accoglie liberamente, così come liberamente lo si rifiuta. L'adesione a Dio che si rivela è, pertanto, una libera risposta: una risposta d'amore all'Amore fattosi dono. È un darsi a Colui che per primo s'è dato. Un mettersi a sua totale disposizione, lasciandogli tutto lo spazio necessario alla sua azione. Sarei tentato d'echeggiare questo stesso concetto con le parole d'un eretico: « ei cedere et silere » (Lutero). Una resa a discrezione.

Quando la fede assume tali caratteristiche, allora diventa qualche cosa di più d'un semplice « organum kleptikòn ». Nella realtà della più conseguente esperienza cristiana, la fede non s'impadronisce di Cristo, ma apre l'anima all'irruzione di Lui. Una considerazione meno intellettuale e più contemplativa di

Lui gratifica in progressione costante il rapporto di fede che il credente stabilisce con Cristo e che Cristo colma della sua attuosa presenza. Grazie alla quale l'orientamento del credente e le sue motivazioni di fondo si soprannaturalizzano nella misura del suo riconoscer in Cristo non solo il mandato dal Padre, l'immagine fedele di Lui, il suo perfetto rivelatore, l'incarnazione del suo Amore salvifico, ma anche la ragione profonda del proprio viver di fede speranza e carità.

Nasce allora l'esigenza logica della resa a discrezione nell'ascolto di fede, silenzioso ed obbediente (*Rm* 1,5): « È il Figlio mio diletto... ascoltatelo » (*Lcv* 9,35; *Mc* 9,6; *2 Pt* 1,17).

2. *La santità è Cristo*

Ed ecco, dinanzi agli occhi della fede, dipanarsi ed illuminarsi il mistero. Il Verbo incarnato, specchio della pericòresi trinitaria, « splendore della gloria » del Padre ed « effigie della sua sostanza » (*Ebr* 1,3; *Col* 1,15), identico a Lui nella natura pur nella distinzione delle persone, si apre all'« intelletto della fede», fissando se stesso nell'anima del credente come centro della sua contemplazione, non senz'infondergli tutta l'infinita « dolcezza del Signore » (*Sal* 90,17). Il fatto è che il suo « mistero, nascosto da secoli e generazioni, vien rivelandosi nel presente ai suoi santi » (*Col* 1,26). E l'organismo soprannaturale, instaurato nell'essere più vivo e profondo d'ogni singolo battezzato in conseguenza della rinascita battesimale, mette il battezzato stesso in condizione di vedere soprannaturalmente il mistero, confessandolo, contemplandolo, adorandolo. Anzi, riconoscendo in Cristo la rivelazione incarnata ed il definitivo compimento della « saggezza proveniente da Dio, della giustizia, della santificazione e della redenzione » (*1 Cr* 1,30).

Giustizia - santificazione - redenzione è il tema, grandioso ed articolato, della Lettera ai Romani (cf. *Rm* 1,17; 6,19; 3,24). Ad essi, ed in essi a tutta la famiglia dei rinati in Cristo, san Paolo fa capire che la grazia non è *qualcosa,* ma *qualcuno*: Lui, Cristo, nell'ineffabile bellezza della sua perfezione infinita e nel valore infinito (cioè, infinitamente meritorio) d'ogni suo gesto signoreggiato dal suo Io divino.

Il tema della Lettera ai Romani è peraltro in vario modo presente in tutto l'epistolario paolino. Cristo è in esso la personificazione stessa della saggezza, della giustizia e della santità. L'Apostolo concentra su tale personificazione tutta la sua

intelligenza di fede, tutta la sua capacità di contemplazione e di penetrazione, partecipandola ai suoi figli spirituali d'ieri, d'oggi e di domani. C'è un termine, misterioso e fascinoso, ch'egli accosta frequentemente a Cristo: *plèroma*, pienezza. Per san Paolo, effettivamente, Cristo è *plèroma*: sia perché « tutta la pienezza della divinità abita in Lui » (*Col* 2, 9), « Dio » per esserne « riempiti » (*Ef* 3, 19).

Degno di nota l'avverbio « corporalmente » (*somatikòs*) che invita il contemplante non a perdersi dietro i fuochi fatui della speculazione, ma a concentrarsi sul fatto storico dell'incarnazione e sul modo concreto del suo compiersi. Quel *somatikòs* significa non semplicemente in modo reale o non simbolico, ma più precisamente nella carne o corporeità d'una natura individua, quale quella assunta dal Verbo, e nella quale, in una forma molto più unitiva rispetto all'unione tra abitante ed abitazione, prese *personalmente* dimora la divinità dell'Eterno.

Grazie a codesta pienezza la natura umana di Cristo raggiunge i fastigi più sublimi d'ogni completezza e perfezione. Essa è non solo la sede, ma anche lo strumento e il veicolo dell'infinita giustizia e santità, il vertice supremo del loro compimento storico, la saturazione divina dell'umano e terreno, la pienezza che di sé tutto e tutti riempie. Non a caso, in tale contesto, *Ef* 1, 23 (cf. 3, 19; 4, 12-13) introduce un sintomatico riferimento alla Chiesa, sia perché essa è ininterrottamente riempita di quella pienezza, sia perché vi partecipa direttamente dilatandola in termini di spazio e di tempo.

La persona adorabile del Verbo incarnato irradia, dunque, mediante la sua umanità sacrosanta, lo splendore della gloria del Padre e l'increata perfezione della vita intratrinitaria. Non solo, infatti, è la pienezza di codesta vita, ma come Verbo incarnato la partecipa all'esterno del circuito trinitario « affinché l'abbian pure, anzi sovrabbondantemente » (cf. *Gv* 10, 10) tutti i rinati « dall'acqua e dallo Spirito » (*Gv* 3, 5). Costoro son in tal modo cristificati. Cristo diventa la loro vita, essendo di essa la fonte e il principio, vale a dire la sua causa efficiente, esemplare e finale.

Si spiega così perché la santità della creatura umana non è mai l'esito d'un titanismo etico-spirituale, né d'un'adeguata proporzionalità tra il fine (la santità in sé) ed i mezzi (i meriti umani); essa è solo una partecipazione gratuita (è infatti una grazia) ed ontologico-sacramentale alla santità sostanziale di Cristo; e, detto più concretamente, a Cristo-santità. Ne discende, pertanto, che non si dà santità autentica prescindendo dalla

sua sorgente increata e dalla sua incarnazione in Cristo. Ogni fenomeno di vera santità non è che un effluvio di quella che ha in Cristo la sua polla « zampillante in vita eterna » (*Gv* 4, 14); un'efflorescenza espansiva, fino alla più compiuta maturazione, d'un seme ch'è nel Verbo incarnato come nella sua inesausta ed inesauribile matrice.

Se la santità è Cristo, giustamente la si definisce « vita dell'anima »: di che cosa può viver un'anima, se non di Cristo? Anche se « anima » sta qui per « totalità vivente » (si pensi al « totus homo » dell'antropologia teologica o anche al *basar* del mondo ebraico), si preferisce il lemma « anima » per indicare di quale vita si tratti ed a quali profondità dell'essere umano maturi il connubio tra Cristo ed il cristiano, quell'« admirabile commercium » d'una ben nota antifona natalizia che canta il felice incontro tra la divinità e l'umanità nel Verbo incarnato. Da quell'istante in poi Cristo è, non più nell'attesa e nella speranza ma nel compimento e nella realtà, la vera unica trasfigurante « vita dell'anima ». E non nel senso puramente antropologico del lemma « vita »: l'uomo *vive* una sua vita anche indipendentemente da Cristo, o ignorandolo, o rifiutandolo. Ma nel senso d'un'antropologia soprannaturale, fondata su quel supplemento di vita (l'« aliquid superadditum » di tomasiana memoria) che trascende e perfeziona la realtà, le condizioni e le esigenze della vita naturale, sopraelevando l'uomo all'ordine assolutamente gratuito della grazia, alla quale la natura umana è, sì, disponibile ed aperta, ma anche priva di rapporti proporzionali e dunque di meriti che non sian essi pure soprannaturalizzati dalla grazia.

Ora, il dir « grazia » è come dire vita-di-Cristo-partecipata: la vita, intendo, del Verbo Uomo-Dio morto e risorto, che, come s'è detto, è la sorgente e la sostanza stessa della santità, in Lui presente *somatikòs*, e che, per effetto della sua compresenza di salvatore e redentore, ci è partecipata. « Dalla sua pienezza noi tutti attingiamo » (*Gv* 1, 16).

Non si pensi, infatti, ch'Egli abbia perso qualcosa della sua essenza divina, consostanziale al Padre e allo Spirito Santo, per essersi congiunto alla natura umana *somatikòs*, ossia nella realtà individua d'un corpo e d'un'anima, d'una sensibilità e reattività squisitamente, oltre che perfettamente umane. Per salvar l'uomo — non solo tutti gli uomini, ma soprattutto « totus homo » — giudicò conveniente l'assunzione d'un'anima creata appositamente per sé, e d'un corpo formatosi per gestazione nelle viscere immacolate dell'*Amata da Dio* (questo significa Maria), e di quelle facoltà che distinguon l'uomo dagli

esseri subumani: l'intelligenza, la libertà, la memoria, l'immaginazione, perfino le passioni, dirette e signoreggiate dalla sua ragione e dal suo stesso Io divino.

Si fece uomo (*Gv* 1, 14). Uno dei tanti. Come ogni altro. In una cosa sola si distinse da tutti: il perfetto dominio della ragione sulle passioni impedì in Lui perfino l'ombra di qualche disordine morale, allo stesso modo che la grazia, presente in Lui come in radice oltre che in pienezza, neutralizzò in Lui addirittura l'alea del peccato, la quale invece contrappunta i giorni di tutt'i comuni mortali. Si tratta d'una singolare condizione, che l'autore della Lettera agli Ebrei fotografa nettamente là dove scrive che Cristo «s'assimilò in tutto ai fratelli» (2, 17) « tranne che nel peccato » (4, 15).

In realtà, un esito così contraddittorio non avrebbe mai potuto verificarsi ed il solo pensarlo è l'assurdo. Ineccepibile, a tale riguardo, l'osservazione di sant'Agostino: « L'uomo ebbe accesso al Verbo, ma il Verbo non si convertì in uomo » (*Ep* 169, 2, 7); « assumendo infatti ciò che non era, non perse ciò che era » (*S* 291, 2). In breve, l'assunzione della carne umana non comportò la desostanziazione del Verbo, cioè la perdita della sua consostanzialità rispetto al Padre ed allo Spirito Santo. Per esser quel medesimo Io divino che da sempre pensa ed ama nell'inalterabilità dello scambio intratrinitario, l'Incarnato resta la fonte della vita da Lui stesso comunicata. E perciò definita « la vita dell'anima ».

L'umanità assunta ne è lo strumento ed il canale. Come lo « strumento congiunto » con la scaturigine delle acque queste porta dalla cime del monte alla valle, così l'umanità che il Verbo ipostaticamente congiunge a sé in unità d'essere e d'operare media la comunicazione delle acque salutari che scendon dal seno di Dio e vi fanno ritorno: « ... in vitam aeternam ». Attraverso la fede e mediante l'efficacia dei sacramenti si stabilisce il contatto con questo « strumento congiunto » e, per il suo tramite, con l'inesausta sorgente della grazia. Il credente vien così a dipenderne in ogni fase del suo sviluppo soprannaturale. La sua santità, in altri termini, in linea di causalità efficiente esemplare e finale, si configura in rapporto a Cristo - santità.

3. *Cristo, il santificatore*

Proprio perché la santità, non per antonomasia e tanto meno per eccellenza, ma in assoluto è Cristo, è ovvio dedurne che qualunque grado e stato di santità compossibile all'esperienza

terrena dell'uomo in tanto è vera in quanto è per partecipazione ed imitazione ontologica di quella di Cristo. Corre tra i due termini lo stesso rapporto che lega l'effetto alla causa.

La ragione per la quale Cristo-santità è la causa efficiente della santità che restituisce il peccatore all'originario rapporto d'amicizia tra la creatura ed il Creatore, sta nel fatto che, davanti alla divina giustizia e all'anima d'ogni singolo battezzato, Cristo è « soddisfazione sovrabbondante » e merito infinito.

Il ragionamento non può partire che da lontano: da quel giardino di delizie sulle quali s'infranse il sogno dell'intemperante voluttà umana. Là, da amico e confidente di Dio, l'uomo decadde a suo antagonista (*Rm* 5,10; 11,28). Il peccato lo spogliò dei doni preternaturali che ne dilatavan la natura nel suo stesso ordine: l'immunità dalle disordinate inclinazioni dell'appetito sensitivo; l'immunità dalle miserie corporali e dalla stessa morte; l'immunità dall'errore. Ma soprattutto stravolse lo stato d'innocenza e di giustizia originale, con la perdita della grazia santificante, delle rispettive virtù e dei doni infusi. Spogliato di tale e tanto arricchimento nell'ordine naturale e soprannaturale, lo spirito umano restò e si sentì braccato dal disordine, offuscato nelle sue stesse potenze, sconvolto nell'armonia del sensibile e dello spirituale. Alla certezza d'una filiale e beatificante amicizia con Dio subentrò l'amara consapevolezza dell'esclusione dalla felicità eterna (cf. *Rm* 2,2; 5,15-18). Gl'innalzati alla vita stessa di Dio, sia pur nel limite della sua partecipabilità all'uomo, più che figli di Lui si sentiron per propria colpa « figli della (sua) ira » (*Ef* 2,3). In effetti « fornicazione, impurità, passione colpevole, desideri perversi e la cupidigia ch'è idolatria: ecco ciò che attira la collera di Dio su quelli che (Gli) resistono » (*Col* 3,5-6).

Ma Gesù, il risorto, il vivente, dono di vita da parte del Padre e del suo Spirito, « ci libera dall'incombente collera divina » (*1 Ts* 1,10). Nel suo accesso al dono, l'uomo vien come investito dal medesimo: ne resta sanato, santificato, « divinizzato », come sostiene la patristica orientale che parla di « theopòiesis » o divinizzazione. Un salto di qualità ne caratterizza il passaggio da « prima e senza Cristo » a « con ed in Cristo ». Non alludo soltanto all'annullamento dell'infinita differenza qualitativa tra Dio e l'uomo mediante il « ponte » del Verbo incarnato. Alludo anche al positivo apporto di santità e di grazia che, cristificando l'uomo, lo gratifica soprannaturalmente sul piano onto-dinamico. Ne fa un altro Cristo che, con san Paolo, può ben dire: « Non vivo più io, ma vive Cristo in me » (*Gal* 2,20). Grazie, infatti, alla fede e all'efficacia dei suoi sacramen-

ti, Cristo diventa per così dire il « soggetto » del « soggetto » umano e delle sue pur sempre libere azioni salutari (cf. *Rm* 8, 2; *Fil* 1, 21).

Un fenomeno paradossale emerge allora dall'esistenza cristiana: « Pur vivendo nella carne la mia vita presente, la vivo nella fede in Dio e nel suo Cristo » (*Gal* 2, 20; cf. *Rm* 7, 5). La fede stessa determina un'immutazione onto-dinamica della « vita presente », per la ragione che fa inabitar Cristo nel cuore dell'uomo, radicandolo e fissandolo nel suo amore (*Ef* 3, 17).

Cristo, allora, non è solo il segno + sul segno — del peccato che, dal primo uomo in poi, stabilisce ogni figlio d'Adamo nello stato d'insuperabile inimicizia contro Dio; in altri termini, non solo annulla quello stato, ma lo positivizza. È il polo positivo che cerca il contatto con quello negativo; nell'istante stesso in cui l'ottiene, esplode da quel contatto la luce.

In realtà, il miracolo di codesto passaggio dalla tenebra alla luce, o meglio dal peccato alla vita, dall'ingiustizia alla santità, dipende dall'intermediazione del Verbo incarnato, espressa dalla Sacra Scrittura, non raramente, col ricorso a « pro/ypèr » per dire: « al posto di, a favore di ». Il Verbo, insomma, nell'atto del suo incarnarsi, prende il posto dei peccatori, d'ogni peccatore, ed opera a favore di tutti e d'ognuno. Si sostituisce cioè alla loro nativa incapacità di soddisfare secondo giustizia per il loro peccato e pone se stesso, che in quanto è Dio dà valore infinito ad ogni suo gesto, come soddisfazione oltre i limiti del dovuto e come merito altrettanto infinito.

I grandi teologi, e san Tommaso su tutti, han sempre analizzato il collocarsi di Cristo, pontefice anche per questo, tra l'infinita esigenza dell'Offeso (Dio) e la radicale sproporzione satisfattoria dell'offensore (l'uomo). All'infinità riflessa del peccato, tale cioè in relazione all'infinita maestà di Dio, avrebbe potuto ovviare soltanto una soddisfazione qualitativamente adeguata, cioè paritetica, piena o almeno sufficiente a risolverne le conseguenze tragicamente infinite. Non l'uomo, pertanto, ma solamente Dio avrebbe potuto dar soddisfazione a Dio, anche se solo l'uomo gliela doveva.

Affinché tutto ciò non si sfaldasse nell'assurdo d'un'operazione nella quale Dio sarebbe al contempo l'antidio, responsabile d'un attentato a se stesso, i teologi han considerato nell'incarnazione redentrice del Verbo le condizioni della soddisfazione anzidetta: l'infinità del soggetto redentore, operante al posto, in nome ed a favore degli uomini peccatori.

La soddisfazione appare pertanto non solo sufficiente ed

adeguata, ma sovrabbondante (*Rm* 5, 20): Dio si fa uomo, ne prende il posto nella sua stessa condizione d'uomo peccatore, ne assume nel proprio essere, Lui il puro e il santo, tutta la greve e maleolente nefandezza, della quale neutralizza in tal modo gli effetti devastanti l'originario rapporto Dio-uomo, restituendo l'uomo all'amplesso di Dio. Anzi, rendendolo Dio. Lapidario al riguardo sant'Agostino: « Deos facturus qui homines erant, homo factus est qui Deus erat » (*S* 192, 1): Colui ch'era Dio si fece uomo, per trasformar in dei coloro ch'erano uomini.

È il dato di fatto della storia della salvezza. Dio avrebbe potuto ricomporre in modo diverso il rapporto stracciato dalla colpa d'Adamo. Ed affermar il contrario sarebbe una colpa ulteriore. Ma avendo scelto la strada della soddisfazione, la logica di essa lo portò fino al « pro/ypèr »: al posto mio, carico di tutto il mio peccato, vittima sacrificale per esso e profumata offerta di sé al Padre per riparar un peccato commesso, sì, da me, ma non riparabile dalla mia insufficienza satisfattoria.

Le conseguenze di tale sostituzione evidenzian il loro logico differenziarsi in relazione alla diversità tra sostituto e sostituito: l'uno vien a trovarsi sotto il fardello della responsabilità morale dell'altro, mentre questi vien innestato sul primo, assimilato alla sua natura, reso partecipe alla sua divina figliolanza ed alla vita che ne promana e dalla quale resta santificato.

È impressionante il linguaggio neotestamentario riguardante gli effetti della sostituzione. Anzi, già dalle misteriose e lontane voci dell'Antico Testamento tali effetti son adombrati. Il Deutero-Isaia descrive il realismo della sostituzione e le sue conseguenze nella persona dell''*ebhedh*, il Servo di quei quattro squarci lirici (42, 1-4; 49, 1-6; 50, 4-9; 52, 13-53, 12) nel quale l'espiazione vicaria e la maledizione salvifica prefigurano messianicamente il Verbo incarnato al livello estremo della sua mediazione satisfattoria: « trasfigurato il suo aspetto, ... non più umane le sue sembianze, ... oggetto di sprezzo e reietto dagli uomini, uomo del dolore al quale la sofferenza è familiare, come uno davanti al quale ci si nasconde la faccia, spregevole ... Era così perché portava la nostra infermità e s'era caricato dei nostri dolori ... Trafitto a causa dei nostri crimini, fiaccato a motivo delle nostre iniquità, ... per mezzo delle sue piaghe la guarigione è a noi donata ... Noi tutti eravamo come pecore smarrite, ... ma Jahveh fece ricader su di lui tutte le nostre colpe » (*Is* 53, 2-6).

Prefigurazione trasparente. Nel Servo del Deutero-Isaia son riconoscibili i tratti di Cristo, ridotto a capro espiatorio del-

l'umano peccare. La sua sostituzione è senza riserve: « per quanti son in Gesù Cristo », dunque per i sostituti da Lui, « non vige più nessuna condanna » (*Rm* 8, 1). È un'affermazione che va oltre il suo significato ovvio e letterale. Introdotta da un « dunque » (*ara*) che ne stabilisce la dipendenza dal precedente capitolo sul passaggio dalla legge alla grazia, fa leva su una semplice indicazione di tempo (*nun*, adesso) per sottolineare la realtà storica della redenzione e dei suoi effetti liberatori: chiunque è in Cristo è riscattato dall'antica condanna.

San Paolo, in ultima analisi, è tutt'un inno ed una testimonianza alla soddisfazione vicaria. Alcuni suoi passaggi calcan l'idea di sostituzione fin al limite estremo: non solo *Cristo al posto dei peccatori*, ma *Cristo fatto peccato*: « Colui che non aveva conosciuto il peccato, l'ha fatto peccato per noi, affinché noi potessimo diventar in Lui giustizia di Dio » (*2 Cr* 5, 21). Comunque la si legga, questa frase, almeno nella prima parte, è inquietante. Forse l'Apostolo voleva dir soltanto che Dio rese Cristo solidale con l'umanità peccatrice, per render i peccatori solidali con la sua divina giustizia e santità. Oppure usò il sostantivo *hamartìa* (peccato) nel senso dell'ebraico *hatta'a* o anche *'asam*, ossia del sacrificio sostitutivo del peccatore (*Lv* 4, 1-5, 13). I testi paralleli *Rm* 5, 14. 19 confermerebbero la prima spiegazione; ma *Rm* 8, 3 ripropone Cristo sostituito all'uomo fin nelle maglie del suo peccato: « Mandando il proprio Figlio con una carne simile a quella del peccato, oltre che in conseguenza del peccato, condannò il peccato nella (sua) carne ».

La teologia si è non raramente riferita alla soddisfazione vicaria per contemplarne gli effetti a favore dell'uomo. Ma altrettanto frequentemente ha collegato la soddisfazione vicaria ad una previa concezione giuridica: una correlazione paritetica tra la giustizia offesa e l'ingiustizia commessa, una « restitutio in integrum » del turbato rapporto, una riparazione in termini di *tanto-quanto* (ad aequalitatem). Sant'Anselmo è l'esponente più rappresentativo di codesta teologia. Non mancaron mai, però, coloro che riconobbero nella soddisfazione vicaria, più che un rapporto d'esigenze giuridiche, la pressione dell'incontenibile Amore divino. Ben comprese codesta pressione san Tommaso d'Aquino il quale, senza nulla togliere all'idea di soddisfazione come compensazione e restaurazione d'un ordine leso, pose in ciò la causa materiale dell'atto satisfattorio e nell'amore che lo guida la sua causa formale.

4. *« In quem desiderant angeli prospicere »* (1 Pt *1, 12)*

L'espressione petrina esprime un'idea più vasta di quanto non sembri. Vedo in essa un riferimento a Cristo sotto il profilo dell'esemplarità e del finalismo al quale accennavo nel precedente paragrafo. Cristo, in effetti, è non solo causa efficiente della santità, ma anche modello e fine di essa. Come infatti essa non ha altro modello all'infuori di Cristo, così non ha nemmeno un altro fine.

Se santità è porsi a disposizione di Dio, consacrarsi al suo Amore, compier la sua volontà sempre e gioiosamente, fino all'eroismo, il modello più perfetto di santità, il più fulgido, il più esclusivo è lo stesso Verbo incarnato. La sua santità è la conseguenza di quell'unione personale o ipostatica della sua divinità con la natura assunta, che determina in questa medesima natura la più radicale consacrazione e santificazione. La sussistenza della divina Persona, assoggettando al proprio Io la natura assunta, ne è formalmente una santificazione diretta e totale. È molto di più d'una partecipazione onto-dinamica della divinità, che di per sé sarebbe sempre e solo accidentale; è il congiungimento della divinità stessa e dell'umanità nell'essere personale del Verbo, secondo un'esplicita dichiarazione dell'Angelico: « La grazia dell'unione è lo stesso essere personale liberamente da Dio donato alla natura umana nella persona del Verbo ».

Se il conferimento della grazia è per l'uomo liberazione dal peccato, l'unione ipostatica è per Cristo la ragione della sua impeccabilità ed impeccanza, facendo di lui non un figlio adottivo, ma il Figlio naturale del Padre anche come Verbo incarnato.

Pertanto, il Figlio gode d'una santità *sostanziale*, che s'identifica cioè con il suo stesso essere e si radica in esso, senza peraltro modificare la natura assunta, nei suoi elementi costitutivi. Essa vien ad esser il principio dinamico d'una santità infinita in ragione del Verbo che l'assume, e che, assumendola, trasferisce nell'ordine dell'infinito anche le operazioni umane di Cristo in senso ovviamente non formale, ma radicale ed esigitivo.

Non è tutto: dal mistero del Verbo incarnato, anche se non suscettibile d'analisi esaurienti attesa la sua infinita ricchezza e conseguente insondabilità, pervengon all'occhio adorante ed estasiato del credente sprazzi di luce sempre nuova ed affascinante. La singolarità dell'unione ipostatica, nel santificare

formalmente o sul piano dell'essere l'umanità di Cristo, non la sottrae alla sua creaturalità né divinizza l'anima umana del Verbo incarnato. La quale rimane qual è, cioè umana. Ma con che enorme differenza rispetto alla vita di grazia d'ogni altra esistenza umana! Nessun cristiano, infatti, per quanto vicino a Dio e santo, uguaglia la grazia che nasce dall'unione ipostatica e costituisce il principio soggettivo (*principium quod*) dell'attività di Cristo. La grazia del cristiano, frutto della redenzione, è il principio strumentale (*principium quo*) del suo agire nell'ordine soprannaturale. Ma se già il cristiano vien elevato dalla grazia all'ordine soprannaturale, sembra ovvio e doveroso riconoscer anche all'anima umana di Cristo codesta stessa sopraelevazione ed il conseguente merito soprannaturale. E ciò non perché l'azione di Cristo non sia già infinitamente meritoria per l'infinito valore della Persona che l'assoggetta, ma perché, come osserva l'Angelico, la natura stessa del merito esige, anche in Cristo, la grazia che lo produce. Una grazia, aggiungo, che nell'anima umana di Cristo, intimamente congiunta con la santità per essenza, assume la dimensione della pienezza, oltre che una funzione irradiativa, a beneficio dell'uomo. Di tutti gli uomini.

Ora, il mistero dell'unione ipostatica e la grazia che i teologi chiaman « dell'unione », come consacran in genere l'umanità del Verbo, così ne consacrano in specie l'anima umana, che vien ad esser singolarmente unita alla divinità. Le è infatti unita secondo l'essere personale del Verbo e la qualità dell'operazione che ne discende. Donde la dottrina della duplice santità: quella *sostanziale* dovuta all'unione ipostatica, e quella *accidentale* ma pienissima, dovuta alla grazia creata o santificante.

Tutto questo pone il Verbo incarnato sullo sfondo della più pura esemplarità, a specchio tersissimo e trasparente della santità umana.

Ma Cristo, si diceva, di tale santità è anche la causa finale. Lungi da me l'intenzione di rinnovare la sterile ed ormai desueta polemica tra la scuola tomista e quella scotista. Anche perché son convinto della possibilità d'un loro incontro sui seguenti punti:

a) Non essendo Dio condizionato da nessuna causa esterna, il fine ultimo della creazione non può esser che Dio stesso. Ma altrettanto va detto, per la medesima ragione, dell'incarnazione.

b) Poiché, prima di permetter il male, Dio vuol il bene,

il primato della volontà di Dio circa l'incarnazione come bene massimo dell'ordine creaturale, rispetto alla volontà permissiva del peccato originale, deve considerarsi fuori d'ogni ragionevole dubbio.

c) Che l'incarnazione trascenda, nell'ordine intenzionale di Dio, la stessa redenzione, dipende da quel massimo bene che Dio vuol per se stesso, mentre invece decreta la redenzione, oltre che per la gloria del suo Nome, anche per il bene del genere umano.

d) Essendo l'incarnazione liberamente e sovranamente scelta da Dio per l'attuale ordine della grazia, è assolutamente infondata la contrapposizione tra ordine presente ed ordine ipotetico, tra ciò che è e ciò che avrebbe potuto essere.

e) Ciò che è consiste nel fatto che il Padre, lasciando al Figlio il potere di dar la vita, l'ha pure posto al centro di tutta la rivelazione (*Gv* 5, 19-30.39) e dell'economia salvifica. « Nessun altro Nome, in effetti, è stato dato agli uomini sulla terra, nel quale sia loro possibile di salvarsi » (*At* 4, 12). E Cristo, « l'immagine di Dio invisibile e primogenito di tutte le creature » (*Col* 1, 15; *1 Cr* 3, 2), è per ciò stesso « la chiave, il centro, il fine di tutta la storia umana » (*Gaud. et spes* 10/b), essendo la vita stessa dell'uomo (cf. *Col* 3, 4).

Si sprigiona così, nel quadro cioè di codesta centralità e capitalità, la visione di Cristo che, « ricapitolando in sé tutte le cose, quelle celesti e quelle terrestri » (*Ef* 1, 10), è causa esemplare e finale di quanti gli appartengono a motivo della creazione e della redenzione. « Re e centro di tutt'i cuori », lo invoca la preghiera della Chiesa.

Il modello ha in Lui l'estensione e la qualità della sua stessa perfezione. È Lui il perfetto adoratore e glorificatore del Padre, stretto a Lui non solo dall'Amore consostanziale dello Spirito, ma anche dal sentimento umano della sua *filialità,* oltre che da un'intimità profonda e tenera, espressa in intere nottate di preghiera (cf. *Lc* 6, 12). « Diligo Patrem » (*Gv* 14, 31), amo il Padre, « né posso esser se non dove mi chiama la gloria del Padre mio » (*Lc.* 2, 49): in queste parole potrebbe sintetizzarsi come Egli adori e glorifichi il Padre. Egli invero non obbedisce ad altro intento che non sia quello di compiacere in tutto la volontà paterna (cf. *Gv* 8, 29). Il suo atteggiamento abituale ne salda l'autocoscienza su un così profondo rapporto col Padre, da instaurare la loro mutua immanenza: « Il Padre ed io siamo uno solo » (*Gv* 10, 30).

Da un rapporto così intenso e singolare s'origina la costante dell'obbedienza. Al ben noto «Sia fatta non la mia, ma la tua volontà» (*Lc* 22,42), fa eco, e ne dà la ragione, il testo di *Ebr* 10,7: «Eccomi, o Padre, io vengo per compier la tua volontà».

E con l'obbedienza emergono da quel medesimo rapporto altre stupende virtù, sì da render sempre più meraviglioso ed ineffabile il divino modello: «Dolce ed umile di cuore» (*Mt* 11,29), «sottomesso» a Maria e a Giuseppe (*Lc* 2,51), rispettoso della legge mosaica e perfino dell'autorità romana (*Mt* 22, 21), il cui solo passaggio è un'effusione di bene (cf. *At* 10,38), amico dei poveri, rifugio dei peccatori.

Sì, se c'è una santità, non può esser che il riflesso di questa. E se c'è un santo, non può esser che la copia vivente di tanto modello.

La sua stessa esemplarità, peraltro, contien in sé e manifesta una caratteristica chiaramente escatologica. Pone infatti se stessa, nell'essere stesso della sua esemplarità, come termine ultimo d'ogni impegno di perfezione cristiana. La quale, se nell'ordine ontico è già patrimonio d'ogni battezzato in forza delle virtù infuse e dei doni dello Spirito Santo, nell'ordine dinamico è la coerenza, ogni giorno maggiore, tra l'essere ed il dover essere.

La linea segnata al cammino ascensionale di codesto dover essere è quella attestata dall'Apostolo: «Ci predestinò a diventar conformi all'immagine del figlio suo» (*8 Rom* 29). Lui stesso, dunque, è l'*eschaton*. Non solo si è chiamati a «seguirne le orme» (cf. *1 Pt* 2,12), ma anche a raggiungerlo nel Regno del Padre, per esser giudicati meritevoli di esso (*2 Ts* 1,5) e sedere così alla sua destra ed alla sua sinistra (cf. *Mt* 20,21).

Cristo, insomma, è il valore che satura tutta l'umana capacità di perfezione, della quale è Lui il principio e l'artefice, Lui l'inarrivabile modello, Lui il fine supremo. Una stupenda sintesi di tale dottrina si ha nel *S* 123,3 di sant'Agostino, dove si legge: «Cristo Dio è la patria verso la quale si è incamminati; Cristo uomo è la via sulla quale camminiamo». Non solo la *Somma teologica* di san Tommaso, ma anche tutta la tradizione ascetico-mistica delle varie scuole, sia pure con le varianti che distinguono le une dalle altre, son lo sviluppo di codesta sintesi. Si può quindi concludere dicendo che, a giustificazione, a supporto e orientamento della santità, non c'è che un nome: Cristo.

BRUNERO GHERARDINI

LA NUOVA DOTTRINA DI FRONTE ALLA CULTURA CLASSICA

Sembra un paradosso, ma la stima della cultura cristiana dei primi secoli nei confronti della cultura classica è rappresentata dall'accusa che ad essa muove Clemente Alessandrino negli *Stromati*: essersi la cultura classica appropriata indebitamente, con furto, del pensiero di Mosè. È certo che nessuno degli Autori greci dalla cultura ellenica a quella ellenistica non conosceva Mosè, ma a Clemente sembra impossibile che mente umana, senza l'impulso dello Spirito, abbia potuto raggiungere così alti livelli di cultura e di pensiero. Clemente parla di *plagio*, ma anche del torto, per i Greci, di accontentarsi di maestri umani e, al tempo stesso, è ammirato per il percorso che la filosofia ha saputo fare prima del Cristianesimo e cita testi greci sulla speranza e sull'amore. Sant'Agostino nel *De civitate Dei* confuta coloro che ritengono che Platone, quando fu in Egitto, sia stato discepolo del profeta Geremia e durante quel soggiorno sia stato iniziato alle *Scritture*. Comunque, continua Agostino, non importa in che modo Platone abbia il suo alto concetto di Dio, potrebbe anche essere per manifestazione diretta. Anche per la romanità Agostino ha parole di elogio: la virtù romana fu almeno capace di mantenere in vita la Città terrena. E, in ultimo, Agostino è sempre fautore del ricupero dei valori della cultura e della tradizione pagana.

Su questo punto, interessante la posizione di Tertulliano, che nell'*Apologetico*, accusando i Pagani di non capire il Cristianesimo, afferma che sono proprio i Cristiani, che pregano per l'Imperatore come suoi migliori sudditi, dal momento che ogni potere viene da Dio e, per ciò, va rispettato: naturalmente il rispetto per l'autorità dell'Imperatore non può implicare mancanza nei confronti dell'autorità di Dio.

La stima per la cultura classica si mantenne per tutti i secoli della Patristica e molti Autori ritennero di aver imparato dai Greci anche su questioni essenziali della nuova dottrina. È ancora il caso di sant'Agostino, che quando si accinse allo studio di Plotino ebbe l'impressione di essere riuscito a capire meglio il tema del Verbo divino. Se si ricorda come Agostino sia l'Autore di uno dei massimi *Commenti* al *Vangelo di Giovanni* ci si rende conto della portata della lode. In realtà Agostino legge Plotino, e così Platone, interpretando, come un filosofo legge un altro filosofo, riuscendo a comprendere più di quanto in esso vi sia perché lo approfondisce con il proprio

punto di vista e, nel caso di Agostino, anche con il dato della *Rivelazione*.

Comunque, per Agostino i Platonici sono i più vicini a quella che sarà la concezione cristiana, di cui, per altro, egli sottolinea l'originalità: a questo proposito è interessante come questa posizione sia sostenuta, nei confronti di Platone, ancor oggi, per esempio da Giovanni Reale, certo tra i nostri maggiori storici del pensiero antico.

Ancora Agostino dimostra la sua profonda stima per la cultura classica nella perplessità con cui si domanda come mai uomini, come i pensatori greci, che hanno saputo raggiungere concetti tanto alti nei confronti della divinità, si rechino, poi, nei templi a pregare con la folla. In realtà ciò accade perché il divino presso i Greci non ha il carattere della persona: sviluppandosi presso i Greci la persona solo sul piano politico anche il divino non poteva che frazionarsi, nell'esistenza quotidiana, nelle varie divinità cittadine o rappresentanti le svariate attività umane.

La preoccupazione dei Cristiani nei confronti della cultura classica viene, invece, espressa da Basilio, che in un breve scritto intitolato *Lettera ai giovani sul modo di trarre profitto dalla letteratura greca* invita i lettori a servirsi dei testi classici, che invitano a vita virtuosa e a trascurare completamente quelli il cui tenore appare, a chi professi una fede religiosa, di carattere frivolo. Si deve, però, pensare che si tratta di un'opera di carattere pedagogico.

Esempio interessante di uso della cultura classica per esprimere sentimenti legati alla nuova dottrina può essere considerato Gregorio vescovo di Nazianzo, amico fraterno di Basilio, che all'opera di insigne esegeta della *Scrittura* e valente teologo, unisce una bella vena poetica e letteraria: i suoi componimenti non hanno nulla da invidiare ai poeti classici nella forma e sono perfettamente cristiani nel contenuto.

E si potrebbe andare avanti nell'esemplificazione. Ma appare di maggior interesse considerare un Autore, Gregorio di Nissa, fratello di Basilio, il più *filosofo* dei tre Luminari di Cappadocia, che seppe teorizzare il rapporto tra la cultura classica e la nuova dottrina, con tutto l'amore anche intellettuale per la nuova dottrina, ma pur con tutto il rispetto per la cultura classica. La prerogativa della lettura gregoriana della cultura classica è quella di averla considerata non solo in relazione con il Cristianesimo, ma in sé e di averla interpretata come opera dello spirito umano, che è sempre *immagine di Dio* e, quindi, capace di generare qualcosa che vale universalmente.

Si tratta di una *teorizzazione* del discorso, che va oltre la stessa problematica agostiniana poiché non pone confronti diretti di Autori o di problematiche, ma si propone al lettore come un disegno culturale, valido non solo per il suo tempo, ma in sé perché l'uomo che delinea Gregorio non è legato ad una situazione particolare, ma è quanto nell'uomo c'è di universale, il suo valore di sempre e per sempre.

Gregorio è convinto che ogni momento della cultura raggiunga un proprio fine, ma che ogni fine particolare sia da considerarsi all'interno del fine ultimo della conoscenza, che è la conoscenza di Dio. Con ciò il suo discorso, ed è qui la modernità di Gregorio, cui anche oggi si può fare riferimento, non si pone soltanto sul piano religioso o teologico, ma pure sul piano culturale-filosofico; infatti, dalla sua considerazione dell'uomo, Gregorio deduce che la cultura classica è, di per sé, *capace di concepire verità.*

Non c'è chi riflettendo su quest'argomento non si renda conto del fatto che ogni momento di cultura è in sé creativo e che quindi massimo dev'essere il rispetto per tutte le culture che si sono susseguite e si susseguono nella comunità degli uomini. Insieme con l'insegnamento della nuova dottrina è questo il messaggio che ci viene dalle fonti cristiane dei primi secoli. Un altro insegnamento, di cui Gregorio, così come Agostino, è maestro è la capacità di leggere, insieme con grande libertà di interpretazione e con altrettanto grande rispetto, la cultura classica: sembrerebbero, questi due motivi, negarsi a vicenda, in realtà il rispetto profondo dell'identità con se stessa di ciascuna cultura non esclude, ma anzi implica approfondimento e l'approfondimento può avvenire per genesi interna, ma anche per sollecitazione esteriore. Gregorio è capace di vivere insieme, rendendo intrinseco l'uno all'altro, questi due momenti. Affermando che la cultura classica (e, implicitamente, ogni cultura: Gregorio dice, infatti, la cultura che viene al Cristiano dall'esterno) è sempre capace di concepire la verità, egli la legge nella profondità dell'universalità che ad essa deriva non dalle situazioni particolari che l'uomo vive, né dall'intrico delle varie situazioni, ma dall'interiorità della persona, che è istituita nel rapporto con Dio, così come Gregorio legge nel *Libro della Genesi,* I, 26: « facciamo l'uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza ». Si dirà che in questo modo Gregorio fonda l'universalità dell'uomo su un testo religioso, ma si deve anche aggiungere che, una volta affermata l'universalità dell'uomo e della razionalità che da essa scaturisce, Gregorio se ne serve, sul piano della cultura, per manifestare sempre, senza alcun momento di incertezza, profonda stima nel-

l'uomo, senza che l'appartenenza ad una cultura o ad un'altra lo discrimini.

Ancora, nel mondo classico la persona si colloca sul piano politico: nella Grecia classica c'è nella polis identificazione tra uomo e cittadino, nel mondo ellenistico con gli Stoici l'uomo diventa cittadino del mondo o, con gli Epicurei, limita la sua attenzione all'amicizia, con una specie di cittadinanza nel circolo degli amici; la razionalità, poi, investe ogni individuo, ma in realtà è impersonale, non ha radicazione nella persona.

Chi studi le fonti della nostra cultura, diverrà consapevole del fatto che è il mondo ebraico-biblico quello in cui si forma e si sviluppa il tema della persona, innestato sul quale quello della razionalità, proprio del mondo classico, porta nel discorso culturale-filosofico quella universalità che nel mondo ebraico-biblico la persona vive nel piano della propria interiorità e, all'interno di questo, nel rapporto, che la costituisce persona, con Dio persona.

La cultura che nasce da quest'incontro è, per Gregorio, la vera cultura dell'uomo, capace di razionalità e di libertà, di cui ha consapevolezza interiore e che sviluppa all'esterno di sé nel proprio discorso, al quale conferisce universalità. È interessante anche notare quanto significato apporti all'universalità del diritto, di cui è maestra la cultura romana, l'insistenza sull'universalità propria della persona e non solo delle istituzioni. Leggere quest'universalità sul piano religioso dal momento che essa si fonda sull'uomo immagine di Dio è possibile ed anche necessario, ma, per quel che attiene al tema culturale è riduttivo.

Si deve ricordare, ed è quanto sostengono i più accreditati esegeti di questa nostra età, che la cultura ebraico-biblica rappresenta un momento di demitizzazione nei confronti delle culture ad essa contemporanee, così che si possa dire che in essa è presente una forma di autentica secolarità, che, però, non entra mai in conflitto con il dialogo con Jawhé.

È la posizione culturale, che nell'esegesi biblica contemporanea presenta il dialogo di Dio con il suo popolo, in realtà come dialogo con tutta l'umanità (cfr. G. von Rad), quella che Gregorio illustra ed è, contemporaneamente, superamento della cultura classica, che lega la persona al discorso politico-culturale, nel quale si risolve anche la sua dimensione interiore e della lettura dell'Antico Testamento, a prescindere dall'essere ordinato al Nuovo, come del tutto interno alla cultura ebraica. In uno dei suoi testi più significativi Gregorio afferma che noi siamo quasi creatori di noi stessi, sottolineando lo spirito di discernimento proprio della persona.

Se pensiamo ad uno dei testi più belli della Letteratura greca, l'*Edipo a Colono* di Sofocle (e ricordiamo che la tragedia di Sofocle, diversamente da quella di Eschilo, che si incentra nell'evento, si incentra nel personaggio) incontriamo la bellissima figura di Edipo, che accogliendo *volontariamente* la necessità di seguire ciò che per lui, colpevole innocentemente, hanno preparato gli Dei assume su di sé la responsabilità di ciò che ha involontariamente compiuto e, cieco, illuminato da una luce interiore, va da solo al luogo dove incontrerà la morte, viene spontaneo domandarsi dove si fondi Gregorio nella espressione ora ricordata.

La fondazione è nella nuova *forma mentis* che deriva a lui dalla lettura diversa nei confronti della cultura classica del tema della *coscienza*: se è vero, infatti, che grande fu la tolleranza del mondo classico nei confronti delle convinzioni individuali, anche di quelle religiose, purché fosse salvo il culto ufficiale (e qui potrebbe ritornare alla meraviglia agostiniana in ordine al culto degli Dei da parte di uomini che avevano, di per sé, elevato concetto della divinità) è pur vero che l'aspetto sociale della persona, visto come primario, impone nella cultura classica il legame profondo della coscienza con la cultura, che, in realtà, la fonda; la sfera politica, poi, cattura gli stessi Dei, che diventano Dei della città, per cui anche la sfera del divino è all'interno della coscienza socio-politica, e l'inadempienza di un dovere istituzionale porta con sé una grave frattura del tessuto sociale con una *conseguente* frattura di coscienza.

Fu proprio il tema della coscienza quello sul quale si manifestò nella sua profondità il conflitto tra il Cristianesimo e l'Impero, infatti la romanità non concepiva, come invece il Cristianesimo, che l'ossequio puramente formale-politico all'Imperatore, sia pure in forma religiosa, compromettesse la coscienza.

Chiaramente si avverte la profonda differenza tra la lettura classica della coscienza individuale, momento della coscienza comunitaria e quella della nuova dottrina della coscienza *personale*, che diventa criterio di giudizio, non solo, ma anche *capacità creativa*.

E così torniamo anche alla dimensione creativa della cultura, pure laica, come aveva prospettato Gregorio. È necessario, però, ricordare come Gregorio affermi che la creatività della cultura razionale-umana giunge a compimento solo quando sia inserita nella sua autentica dimensione che non può essere che quella che legge ogni fine immediato all'interno del fine ultimo, che è quello della conoscenza di Dio. Per Gregorio ciò è inevitabile ed anche facile da arguirsi, vista la sua let-

tura dell'uomo-immagine di Dio. La cultura che si definisce perfettamente laica evidentemente, per Gregorio, non può costituire l'autentico terreno della realizzazione della persona perché ne riporterebbe la matrice alla politica.

Per giungere all'oggi, emergono le tematiche illuministiche che si leggono da più parti come quelle che hanno permesso la coscienza individuale, ciò che, in realtà, è vero, ma solo in un individualismo, sempre relativo alla società e non in un personalismo. Si può dire che l'individualismo illuministico è la laicizzazione del personalismo cristiano. Dal punto di vista gregoriano, questo sarebbe un ritorno alla razionalità classica depauperata dell'approfondimento personalistico della cultura ebraico-biblica. Ciò perché, mentre per Gregorio il tema personalistico ebraico-biblico non è espressione soltanto religiosa, ma anche culturale, per la lettura illuminista esso è soltanto religioso e, come tale, dev'essere riportato alla sola e pura coscienza individua.

Dall'Illuminismo in poi si è riproposta una dicotomia nella cultura poiché mentre l'incontro del pensiero della nuova dottrina con la classicità fu visto, almeno dai Cristiani, come momento di integrazione e di approfondimento, dall'Illuminismo l'incontro della cultura laica con quella cristiana, letta soltanto religiosa, per definizione, determina profonda frattura, nonostante l'insistenza da parte illuminista di aver accolto, laicizzandoli, gli elementi portanti della cultura cristiana.

Eppure l'illuminismo afferma l'universalità della cultura da esso derivante, poiché afferma l'universalità della ragione e, in realtà, l'universalità della ragione è chiara anche nella cultura classica, ma in essa è altrettanto chiara, come abbiamo visto, l'impersonalità della ragione. Gregorio, e con lui, tutto il discorso dei Padri fa interagire la universalità della ragione classica con il personalismo che emerge dalla esegesi biblica, concludendo ad una cultura unica, che ha il carattere dell'universalità insieme con quello del personalismo.

Gregorio, e nessuno dei Padri, afferma dicotomia tra la cultura classica e quella di cui è portatore, anche se ne coglie differenze, talvolta, profonde. Egli ha il senso dell'unicità della cultura perché ha il senso profondo dell'unità dell'uomo-persona fino ad identificare la struttura di libertà della persona con la libertà dei figli di Dio.

La cultura moderno-contemporanea, volendo trovare l'unità nella ragione e volendo leggere la ragione come strumentale ai fini che essa stessa si propone, perde l'universalità con fonda-

mento nella persona per una frammentarietà dei fini e Gregorio vedrebbe in questa posizione, così come vedeva nella cultura classica l'impossibilità per l'uomo di realizzarsi come persona in sé e non debitrice alle situazioni diverse in cui vive o al loro intreccio.

Ripensando alla interpretazione gregoriana del tema della cultura, dobbiamo ancora rilevare come Gregorio, mentre afferma la necessità di portare la bellezza della cultura classica all'interno del nuovo pensiero perché possa dare la pienezza del suo frutto, non esita ad indicare aspetti di tale cultura su ogni piano, che il Cristiano può accogliere, anzi deve accogliere, così come Mosè accolse la moglie straniera, che rappresenta, nell'interpretazione gregoriana, la cultura profana: il Cristiano, dunque, per i pensatori dei primi secoli deve essere capace di un inserimento nella società in cui vive, proponendosi di vivere in pienezza il suo Cristianesimo, ma anche la laicità della cultura, che presenta pur elementi capaci di generare virtù, senza conflitto perché entrambi vissuti nell'interiorità della coscienza, capace di discriminare ciò che permette l'unità della coscienza e quel che la frammenta.

Che la cultura laica possa essere generatrice di virtù significa, per Gregorio, che essa trova la sua radice nella persona: se non la raggiunge, si deve alle circostanze esteriori, che, quindi, devono essere viste come secondarie rispetto alla persona, tuttavia capaci di deviarne l'attività. Che questa cultura possa essere generatrice di virtù già è presente in Basilio, che segnala ai giovani la necessità di accogliere, della cultura classica, ciò che invita alla virtù, escludendo ciò che alla virtù non invita. Anche l'ammirazione stupita di Clemente dev'essere letta in quest'ordine. Per Gregorio, la lettura in chiave positiva della cultura classica non esclude, anzi esige che il Cristiano entri in familiarità con la cultura profana, anche se il mantenimento del legame profondo con la Chiesa costituisce la primaria alimentazione per una cultura cristiana: non c'è dicotomia di cultura perché la dimensione ecclesiale, per Gregorio raccoglie e approfondisce la situazione umana prima del peccato, quando, cioè, la natura umana non aveva ancora subito corruzione.

Sulla positività della natura umana in sé, nonostante la corruzione dovuta alle circostanze, Gregorio insiste nella *Grande Catechesi*, che con il trattato *Sui principii* di Origene, è la più bella sintesi della dottrina cristiana professata nei primi secoli quando afferma che nemmeno il Battesimo modifica la natura umana, anche se ne modifica il comportamento perché la riporta alla grazia di Dio dal peccato, perché se ci fosse una

modifica della natura umana, essa non potrebbe essere che negativa poiché la natura come uscita dalle mani di Dio nella creazione è perfetta. La perfezione della natura umana porta con sé la capacità di una cultura, in sé perfetta, ma che dalla perfezione può deviare abbandonandosi alle circostanze. La Chiesa, dunque, non condiziona, per Gregorio, la natura umana, ma la libera dalle circostanze devianti, ripristinandola nella sua positività: nella dimensione ecclesiale, dunque, la natura umana rivela se stessa nella sua verità.

C'è un altro passo del discorso di Gregorio, che deve tener presente chi voglia ripercorrere la sua posizione nei confronti della cultura ed è quello in cui l'Autore afferma che gli « impulsi della nostra anima devono essere sottomessi come pecore alla volontà della ragione»: la ragione, dunque, è, per Gregorio, la vera umanità dell'uomo. Se ci chiediamo quali conclusioni trarre dall'esame del discorso gregoriano, in realtà, dobbiamo fare due ordini di considerazioni: il primo in relazione alla cultura in sé, e qui dobbiamo fermarci sul grande rispetto di Gregorio, come di tutti i Padri (e non solo di quelli che abbiamo citati) nei confronti della cultura classica, vista nelle sue dimensioni, ma anche come *tipo* di cultura umana: il secondo relativo alla struttura della natura umana e della sua razionalità, che Gregorio vede in sé perfetta perché creata da Dio.

Quest'ultimo ordine di considerazioni, che si potrebbe raccogliere nell'insegnamento cristiano che la grazia non esclude la natura, ma la completa, riportandola alla perfezione originaria, permette a Gregorio, e con lui a tutto il pensiero patristico di lingua greca come di lingua latina, di comprendere pienamente il significato dell'umanità dell'uomo, di essere fiducioso e ottimista nei suoi confronti, di essere consapevole che l'unità dell'umanità dell'uomo può non esprimersi in un'unicità di cultura, che anzi esige la molteplicità di culture per l'universalità che le deriva dal suo rapporto costitutivo con Dio: ma in questa molteplicità si deve rispecchiare l'unità dell'umanità dell'uomo perché il discorso umano, in tutte le sue varietà, per essere vero, deve essere trasparenza dell'umanità stessa. Questo vale nell'interpretazione gregoriana e patristica in generale, ma le riflessioni che abbiamo fatto al proposito ci portano alla conclusione che questa interpretazione dell'uomo e della cultura può essere assunta come capace di illuminare il tema dell'uomo e della cultura in ogni età culturale, anche nella nostra.

BRUNO SALMONA

IDENTITA'-DIVERSITA'
Facile chiave risolutiva dei grandi principi della filosofia
(parte terza)

Identità e diversità nell'antropologia

Strettamente collegata con l'attributo e il principio d'identità è l'unità sostanziale dell'uomo. Si sa bene come sia questa una teoria, anzi un fatto di estrema importanza (16).

L'unica e identica anima umana è simultaneamente principio della vita vegetativa, sensitiva, umana. Né si può cogliere tutta la forza di questo principio se non si tiene presente che gli identici valori d'essere che sono nel vegetale, sono anche nel vivente sensitivo e gli identici valori del vivente sensitivo sono anche nel vivente intellettivo, sia pure in modo diverso, superiore, eminente, trascendente. Per questo duplice principio: dell'identità e della trascendenza si può dire che tutto ciò che può un ente inferiore, lo può quello superiore. Con questo principio s'intreccia quell'altro: quanto più una causa è elevata ed alta nella gerarchia delle cause, tanto più il raggio della sua causalità si allarga e si approfondisce, tanto più penetra e diviene intimo al suo effetto. L'onnicapacità causale trasformante caratterizza l'uomo nel lavoro, nell'arte, nella tecnica. Quest'ampiezza di capacità operativa riflette l'ampiezza dell'onnicapacità conoscitiva e la onnicapacità elettiva (la libertà). Rende l'uomo, anche sotto questo molteplice aspetto, « immagine di Dio ». Come Dio è l'onnicreatore, così l'uomo è onnitrasformatore.

Da questo punto di vista la conoscenza umana assume la sua natura e le sue caratteristiche.

Per questo il conoscere e il volere si configurano, come subito vedremo, come attività assimilatrici ed identificatrici.

L'operatore intellettivo rimane interiore al soggetto, non senza aver prima attirato nella propria interiorità tutta l'esteriorità. Pur sussistendo in se stessa la trascendenza dell'oggetto

---

(16) « Est igitur aliquis ab eodem principio homo, animal, vivum » (*C.G.* II, 58, n. 1344). « Ab eodem aliquid habet esse et unitatem: unum enim consequitur ad ens. Cum igitur a forma unaquaeque res habeat esse, a forma etiam habebit unitatem. Si igitur ponantur in homine plures formae, homo non erit unum ens, sed plura » (*C.G.* II, 58, n. 1346; cfr. I q. 76, a. 5).

conosciuto si rende immanente al soggetto. L'esteriorità dell'oggetto prolunga se stessa nell'interiorità del soggetto. Nessuna rottura tra interiorità ed esteriorità, ma piuttosto continuità e prolungamento dell'esteriorità nell'interiorità: immissione mentale e spirituale di tutta l'esteriorità cosmica nell'interiorità soggettiva.

Identità e diversità nell'attività conoscitiva

In radice il conoscere è il contatto immediato tra conoscente e conosciuto. Non un contatto meramente passivo, ma attivo, un contatto assimilante il conosciuto al conoscente e viceversa (17). Possiamo forse dire meglio: il conoscere, ossia il rapporto di conoscente e conosciuto, nella misura in cui è conoscenza, è attività identificante. L'incontro dell'intelligenza umana con l'ente compie il miracolo di rendere tutta la realtà intelligibile presente e interiore all'uomo, vale a dire di cogliere l'identità delle cose nella loro radice e di verificarla in tutte le sue diversificazioni e in tutti i suoi aspetti. L'intelligenza è la capacità di cogliere e di chiarire e far emergere l'identità di ogni cosa in quanto esiste come identica a se stessa e perciò stesso necessariamente identificabile, individuabile, radicalmente conoscibile, per il fatto stesso d'esistere. Nell'incontro tra l'intelligenza e l'esistente, l'identità diviene trasparenza intellettiva delle cose. Vi è una naturale parentela tra identità e conoscibilità; l'identità rende conoscibile l'esistente come lo rende conoscibile l'*essere*, principio di ogni identità.

La conoscibilità è la scoperta dell'identità, ossia del modo con cui l'esistente si realizza.

La conoscenza viene definita in molti modi perché ricchissimo e multiforme è il suo significato e la sua natura.

La conoscenza implica:

— un *contatto* tra il conoscente e il conosciuto

— una *comunione* tra il conoscente e il conosciuto

---

(17) Ciò che stiamo dicendo traduce, in altre parole, due grandi principi sempre presenti nel pensiero dell'Aquinate: «Nihil recipitur nisi secundum proportionem recipientis» (*I Sent. Dist.* 8, q. 5, a. 3). «Omne quod recipitur in aliquo recipitur seu est in eo secundum modum recipientis» (I, q. 75, a. 5; cfr. I, q. 89, a. 4; *De Pot.* q. 3, a. 3, ob 1; *C.G.* I, c. 43, n. 360; *C.G.* II, 74, n. 1534; *Ib.* c. 79, n. 1603), principio che trasferito sul piano della conoscenza, trova la sua adeguata espressione in questa formula: «cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis» (*Div. Nom.* II, c. 4, n. 173; *C.G.* I, 70, n. 596 etc.).

— una *presenza* del conosciuto nel conoscente
— una *immanenza* del conosciuto nel conoscente
— una *adeguazione* del conosciuto e del conoscente.

Ma poiché si verifica sempre il fatto che il *conosciuto viene ricevuto nel conoscente secondo il modo di essere del conoscente,* ciò suppone un'attività del soggetto conoscente che *assimila* a sé l'oggetto conosciuto. La conoscenza è *un'assimilazione mentale dell'oggetto,* da parte del soggetto conoscente. L'oggetto acquista perciò nel soggetto il modo d'essere del soggetto stesso. A differenza dell'assimilazione biologica che distrugge ciò che assimila, l'assimilazione mentale e intellettiva dona all'oggetto un nuovo modo d'essere all'interno del soggetto stesso.

Tutte queste formule con le quali si può definire la conoscenza: contatto, comunione, immanenza, presenza, assimilazione si possono sintetizzare nel termine *identificazione,* ossia in *attività identificante.* Infatti ognuno di questi termini suppone una certa identità. Il contatto presenziale, di comunione e, più ancora, di *assimilazione* implicano necessariamente il principio di identificazione. Che cos'è infatti il *contatto,* se non un mutuo dare e ricevere, che cos'è la presenza se non una mutua comunicazione di esistenza, in ultima istanza una mutua comunicazione di sé? della propria identità? Nell'atto del conoscere il conoscente identifica a sé il conosciuto, gli dona il suo modo d'essere. Non si potrebbe spiegare altrimenti quanto afferma ripetutamente S. Tommaso d'Aquino: *nell'atto del conoscere il conoscente e il conosciuto sono una sola cosa* (18), secondo l'esperienza d'ogni momento, acquista il modo d'essere del conoscente. E poiché il conoscente ha un suo modo d'essere diverso dal modo d'essere degli altri esistenti, ha una ben precisa situazione nel mondo: ha infatti degli esistenti al di sotto del proprio livello, altri esistenti allo stesso suo livello, altri ancora al di sopra di sé. La conoscenza umana secondo questa diversa situazione, assume tre diverse direzioni e l'oggetto conosciuto sarà innalzato al livello del soggetto se è inferiore al suo modo d'essere, sarà reciproca comunione se l'uomo si trova

(18) «Cognitio contingit seu est, secundum quod cognitum est in cognoscente (I, q. 12, a. 4; I, q. 16, a. 1); «Omnis cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam» (*De Verit.* I, 1); «cognoscens in actu est ipsum cognitum in actu» (*De Anima,* II, lect. 12, ed. Pirotta, n. 377); «Intellectus in actu est intelligibile in actu» (I, q. 12, a. 2, ob. 3). Intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum *(Met. Prol.)*; «Intellectum in actu non est aliud ab intellectu intelligente in actu sed idem» (*I Sent. Dist.* 35, q. 1, a. 1 ad 3).

sul medesimo piano, come, ad esempio gli altri uomini, sarà abbassato al livello dell'uomo se il conosciuto è superiore al modo d'essere proprio dell'uomo. Possiamo perciò distinguere tre modi di conoscenza umana:

— una conoscenza elevante

— una conoscenza comunicante

— una conoscenza abbassante.

Conoscere è identificare le cose conosciute con il soggetto.

Occorre dire qualcosa di queste tre forme dell'umano conoscere, *sulla base del conoscere come attività identificante.*

L'accento cade sulla «vis» o forza *attivamente identificante* del conoscere. Attivamente identificare significa che il soggetto, nel conoscere, immedesima e identifica a sé l'oggetto conosciuto, facendolo una sola cosa con se stesso, donandogli interiormente la sua stessa identità. È impossibile pensare all'attività identificante se il soggetto, nel conoscere, non diviene il *centro* delle cose conosciute. Conoscere è sempre *centralizzare* ogni cosa conosciuta, in quanto conosciuta nel soggetto conoscente, che diviene, perciò stesso, il centro di tutto ciò che conosce. Incentra in sé ogni cosa conosciuta, l'attrae a sé conoscitivamente, la fa una sola e identica cosa con se stesso. Il conoscere è, per essenza, un'attività centripeta nel senso che il soggetto diviene il centro di tutto ciò che conosce. Come Dio è il centro da cui ogni cosa promana per effetto dell'attività causale creativa, così l'uomo, grazie alla sua intelligenza, diviene il centro di tutte le cose conosciute. Quasi si potrebbe dire: il dio conoscitivo. Come Dio sta a tutte le cose *in quanto sono ed esistono,* l'uomo sta a tutte le cose in quanto sono conoscibili. In questo l'uomo è immagine di Dio.

Se però conoscere è identificare e portare al proprio livello tutte le cose conosciute, nel conoscere il conoscente innalza a sé ciò che è inferiore a sé, abbassa a sé ciò che è superiore a sé, entra in comunione reciproca con i soggetti conoscenti situati al suo stesso livello. Occorre dire qualcosa di questa triplice forma che assume il conoscere umano.

A) *la conoscenza elevante del mondo infraumano (conoscenza per astrazione o meglio per spiritualizzazione)*

È la logica conseguenza della conoscenza come attività identificatrice. Conoscendo le cose infraumane la conoscenza intellettiva le innalza al livello stesso dell'intelligenza, cioè dell'uomo in quanto è intelletto: l'uomo infatti è uomo proprio

per la sua intelligenza, radice prima delle altre facoltà spirituali. Perciò conoscendo le cose infraumane le umanizza, le intellettualizza, le spiritualizza (19) donando alle cose un *modo d'essere nuovo e più alto* e *più perfetto com'è più alta e più perfetta la vita intellettiva rispetto ad ogni altra forma di vita.* Conoscere le cose intellettivamente, viverle intellettivamente, è dilatarle nell'immensità relativa dello spirito umano, è universalizzarle com'è universale (rispetto al mondo infraumano) lo spirito stesso; le unifica com'è *uno* lo spirito rispetto alle cose materiali che sono fatte di parti ed estese, le migliora in sé, com'è migliore lo spirito rispetto ad ogni cosa materiale (20).

In questa visuale di cose è possibile rivedere e dare maggior forza e universalità all'intelletto e maggiore forza e coerenza alla *dottrina degli universali.* Ogni esistente infatti in quanto esistente ha qualcosa di universale (21). Non fosse altro perché, in quanto esistente, è imparentato e relazionato con ogni altro esistente. La scoperta di questa universale comunione degli esistenti sul fondamento dell'atto d'essere che li rende esistenti, coincide con la scoperta dell'universale relativo; una scoperta e non una proiezione mentale della nostra conoscenza soggettiva. Anche il modo universale d'essere è qualcosa di presente nelle cose: la mente umana lo scopre, non lo inventa. Possiamo anche dire: una sostanza è un tutto che esiste pei sé e in sé, è un piccolo *universo d'essere.* Ogni esistente sussistente in quanto è una *totalità* è anche una *universalità*: un universo più o meno grande rispetto alle altre sostanze più o meno ricche d'essere. Come vi è una gradazione di sostanze, così vi è una gradazione di universi in senso assoluto (d'una assolutezza relativa: ci si perdoni il bisticcio di parole profondamente significativo!). Al vertice delle sostanze o esistenti sussistenti, aventi cioè l'essere in proprio, una certa autonomia nell'essere e nell'operare a differenza degli accidenti (come il colore, l'odore, il sapore ecc.) che non hanno autonomia né nell'essere né nell'agire, si trova l'uomo *che raccoglie in sé,* nella

(19) «Intellectus qui et spiritus dicitur» (*S. Theol.* III, q. 6, a. 2).

(20) Qui occorre richiamare il grande principio agostiniano: «In his quae non mole magna sunt hoc est majus esse quod melius esse» (*De Trinit.* VI, 8) ripreso da S. Tommaso: «In his quae non mole magna sunt, idem est esse majus quod melius» (*C.G.* I, c. 43, n. 357). Ne segue logicamente che se lo spirito umano è migliore di tutto l'universo fisico, è maggiore di tutto l'universo fisico. Ne segue ancora che tutte le cose materiali in quanto conosciute e interiorizzate nello spirito conoscente vengono ad avere nello spirito stesso un modo d'essere superiore, migliore, più perfetto di quello che hanno in se stesse.

(21) «Nihil est adeo contingens, quin in se aliquid necessarius habeat» (I, q. 86, a. 3). Dunque: «nihil est adeo singulare quin in se aliquid universale habeat».

sua interiore ricchezza spirituale tutti i *valori d'essere* degli esistenti cosmici e di tutti i mondi fisici, senza eccezione: *perché l'anima è migliore del mondo, è perciò maggiore del mondo, anzi dei mondi,* dobbiamo dire con S. Agostino e S. Tommaso.

Ecco il vero universale concreto: lo spirito umano che non solo contiene in sé l'universalità di tutti gli altri esistenti, ma perché dotato d'intelligenza che non conosce mai solo *passivamente* le cose del mondo, ma universalizza tutto ciò che è meno universale e lo rende più universale: lo identifica e immedesima a sé e dona ad essi la propria universalità. L'uomo è dunque *l'universale universalizzante.* La conoscenza, e, in particolare, la conoscenza universalizzante è conoscenza *identificante. Universalizzante* perché *identificante.* L'uomo, tra tutti gli esistenti cosmici, è il solo universale universalizzante. La chiave per spiegare il valore della conoscenza, la sua natura, la sua universalità è, ancora una volta, l'identità, anzi l'identità in azione, ossia l'attività identificatrice dell'identico.

B) *La conoscenza come comunione*

L'umano conoscere non trova soltanto degli esistenti inferiori al proprio livello, trova gli altri uomini al proprio livello.

La conoscenza di esseri che sono allo stesso livello del conoscente non può essere elevante. Quando teniamo presente che gli altri non sono *oggetti,* ma *soggetti.* Non si può chiamare *identificazione spiritualizzante,* elevante, intensificante, universalizzante; gli altri come *persone* e in quanto persone, sono spiriti come noi, sono al nostro stesso livello, hanno la nostra stessa intensità d'essere, sono universali come il nostro spirito, totali come il nostro spirito.

La conoscenza reciproca tra i soggetti umani è *comunione intersoggettiva reciproca* di due spiriti, di due totalità, di due universi. Qui il conoscere umano non è elevazione ma comunione, perché gli altri hanno lo stesso nostro grado e modo di esistere.

La conoscenza come comunione intersoggettiva è *donazione* reciproca di ricchezze spirituali, è presenza interiore e reciproca di un tutto ad un altro tutto.

Qui è possibile soltanto un perfezionamento accidentale, intellettuale e morale. Qui è possibile solo l'*addizione:* la comunione di due persone è un raddoppio di valori spirituali.

Ogni persona è in un certo modo la totalità dei valori, due persone raddoppiano questa totalità. Una nuova conoscenza è un aumento di scienza.

Nasce qui l'immenso valore dell'unione, della pace, dell'amicizia, tra gli uomini. L'amicizia in certo modo raddoppia la grandezza della creazione.

Ha qui la sua radice l'unione degli uomini come famiglia umana; nella chiesa come comunione dei Santi.

Di qui il senso profondo e divino della vera amicizia, quando questa amicizia è veramente costruttiva. Dipende da qui il senso del Corpo Mistico, che ha già un aggancio sul piano naturale.

Sta qui la radice del *peccato originale* (in senso ontologico più che biologico), come pure il senso del male, che non può essere personale senza riflessi sociali.

E tuttavia anche la conoscenza come comunione implica una certa identificazione. La comunicazione del sapere tra due spiriti (tra il maestro e il discepolo ad es.) non può avvenire se non mediante una specie d'identificazione spirituale tra l'uno e l'altro. Qui però si opera un miracolo più stupendo che non nella conoscenza del mondo come identificazione elevante. La comunione di due spiriti è mutua compenetrazione e in certo modo mutua identificazione, che non annulla le due o le molteplici identità delle persone in comunione, ma piuttosto le irrobustisce e le rende più distinte, più se stesse, più diverse proprio perché più identiche ciascuna a se stessa. Sono le meraviglie della conoscenza come comunione spirituale tra gli uomini.

C) *La conoscenza antropomorfizzante (o abbassante)*

L'uomo non ha soltanto degli esistenti al di sotto di sé, né solo gli altri uomini situati al suo stesso livello, ma anche degli esistenti superiori a sé: Dio in primo luogo, del quale in questo mondo non possiamo avere una conoscenza diretta almeno sul piano puramente razionale. Nemmeno in questo caso la conoscenza perde il suo carattere soggettivante e immedesimante il conosciuto al conoscente. Conoscere Dio è portarlo al proprio livello. Farlo discendere conoscitivamente dalla sua assoluta perfezione alla nostra imperfezione. Non è possibile dunque conoscere Dio senza abbassarlo almeno conoscitivamente,

senza antropomorfizzarlo, rimpicciolire la sua grandezza. Per causa del nostro imperfetto conoscere siamo costretti a complicare Dio che è assolutamente semplice, a frantumare in una infinità di concetti Colui che è assolutamente *uno* e *identico,* di un'identità *assoluta e purissima,* ma nello stesso tempo *ricchissima* perché donatrice dell'identità ad ogni cosa. Identificandolo conoscitivamente a noi stessi, ne relativizziamo, almeno conoscitivamente, l'Identità purissima. Di fronte alla nostra conoscenza Lui, che è il Soggetto Assoluto, finiamo con trattarlo (senza volerlo) come oggetto. Qui l'identificazione finisce con l'*oggettivare* Colui che è solo Soggetto, nel senso più perfetto e profondo della parola. Dobbiamo confessare che la conoscenza che noi abbiamo di Dio è veramente povera e imperfetta. Qui si sente il bisogno non di attrarre *oggettivamente* Dio a noi, ma di lasciarci attirare dal Soggetto Supremo. Sentiamo cioè che la conoscenza si tramuta in amore. Nei confronti di Dio l'amore eleva il soggetto umano. Dio non possiamo trattarlo come Dio, se alla conoscenza non segue l'amore. In questo caso l'attività *identificatrice* cambia direzione: non è più *centripeta,* come il conoscere per sua natura, ma diviene *centrifuga* com'è l'attività volitiva. Ci trasporta in alto verso il Soggetto divino che identifica noi a Se Stesso, dilatando la nostra povera e limitata soggettività nella sua infinitamente ricca e profonda Soggettività Divina.

E infatti è proprio del soggetto attrarre a sé gli oggetti, dominarli, ri-crearli in sé. Ma quando il conosciuto non è più un oggetto dominabile o un soggetto debole che potrebbe essere dominato da un altro più forte, ma il Soggetto Assoluto, Principio e Creatore di tutti gli oggetti e di tutti i soggetti finiti, non possiamo attrarlo, veniamo necessariamente attratti da Lui. Questa *attrazione diviene in noi tendenza verso di Lui e coincide esattamente con la volontà.* È la trasfigurazione del conoscere in amore, quasi oseremmo dire dell'intelletto in volontà, dall'attrazione a noi di oggetti che vengono soggettivati nel soggetto umano, all'attrazione da parte del Soggetto Divino che ci fa trascendere la nostra limitata soggettività dilatandola all'infinito. Si direbbe che queste considerazioni portino a una specie di naturale *desiderium Dei,* e, in definitiva, allo scopo finale della vita umana, resa vita eterna e infinita nell'eterna e infinita vita divina. Per chi vive in pienezza il cristianesimo qui la natura diviene partecipe della vita divina e l'Amore di Dio perfeziona l'amore umano divinizzandolo ed apportando al cuore dei santi, anche su questa terra, una letizia e un gaudio interiore superiore ad ogni umana immaginazione.

Identità e diversità nell'attività volitiva

Anche il volere dunque è attività *identificante*. Tuttavia il rapporto tra il volente e il voluto è esattamente opposto al rapporto del conoscente al conosciuto. Mentre il conoscere è accentratore, facendo del conoscente il centro delle cose conosciute, e si risolve in attività centripeta, soggetto-centrica ed egocentrica, l'attività volitiva è *centrifuga* ed *eterocentrica*. Mentre il soggetto per *conoscere* deve attrarre a sé l'oggetto conosciuto, identificarlo a sé, interiorizzarlo, donargli il suo modo d'essere, nel *volere* il soggetto viene piuttosto attratto dall'oggetto voluto come qualcosa di cui ha bisogno per ampliare i limiti del suo stesso essere. Volere è sete d'essere, sete d'arricchimento ontologico, tendenza ad appropriarsi dell'oggetto voluto per unirsi ad esso. È dunque un'attività etero-centrica, *extasim faciens*, o *estatica*, come si esprimono i filosofi e i teologi. Avere sete d'essere e tendere ad arricchire il proprio essere, è sentire la propria povertà e il proprio limite. E tutto questo scaturisce dalla conoscenza che mette il soggetto dinanzi a un bene che gli è connaturale e che ancora non possiede. Anzi: se l'attività conoscitiva è identificante nel senso di soggettivante, appena il soggetto conoscente si rende conto che il suo conoscere non esaurisce l'oggetto conosciuto (e non potrà mai esaurirlo) perché *preesiste* sempre al conoscere e continua a sussistere ed esistere *dopo* il conoscere, proprio in virtù della identificazione conoscitiva, necessariamente imperfetta, costretta a lasciare l'oggetto nell'esteriore integrità nonostante l'assimilazione mentale e spirituale, ecco la conseguenza: il soggetto di fronte all'oggetto conosciuto si sente *come diviso da sé*. Per arricchire il proprio essere e la propria identità deve impossessarsi dell'oggetto non solo conoscitivamente e idealmente ma *realmente*. Questo suppone un'identità di fondo tra il volente e il voluto: una connaturalità tra l'uno e l'altro. Vi è una specie di prolungamento dell'attività conoscitiva nell'attività volitiva. È la stessa attività che, dopo essere partita dall'oggetto, conoscendolo, ritorna all'oggetto, volendolo. Nel *conoscere l'oggetto cammina verso il soggetto*, nel volere il *soggetto cammina verso l'oggetto*: lo rincorre. Solo l'identità di fondo che collega astrattamente il conoscere con il volere sino a stabilire una vera continuità tra l'uno e l'altro, consente di comprendere il rapporto che li unisce e li diversifica simultaneamente. Quella «vis» conoscitiva che attrae ed incentra nel soggetto conoscente intellettivo tutte le cose, *l'essere in quanto tale* e perciò *ogni esistente in quanto esistente*, porta il soggetto dinanzi alla realtà delle cose che lo circondano facendogli sentire e soffrire la

propria finitezza, il proprio bisogno d'essere, di crescere nell'essere, di realizzarsi, d'ingrandirsi e di svilupparsi. Allora la « vis » soggettiva cambia direzione. Invece di *attrarre,* si sente *attratta*: invece di *interiorizzare* viene *esteriorizzata,* invece di *soggettivare* viene *oggettivata.* Nel conoscere l'oggetto corre per unirsi al soggetto, nel volere il soggetto corre per unirsi all'oggetto. Il volere è dunque un'attività identificante ma oggettivante. Ciò significa che il volere viene informato dall'oggetto, viene da esso qualificato. Come il soggetto conoscente porta al suo livello, e qualifica di sé, l'oggetto conosciuto, gli dona il suo modo d'essere, la sua natura, così analogamente l'oggetto voluto attrae al suo livello il soggetto conoscente, lo informa di sé, gli dona il suo modo d'essere. Come nel conoscere l'oggetto condiziona, in un primo momento, il soggetto, ma poi, subito, quando prende il sopravvento sull'oggetto, lo immedesima a sé, lo soggettiva; così nel volere l'oggetto prende la prevalenza sul soggetto, lo immedesima a sé, lo oggettiva. Se vogliamo scavare in fondo e scrutare l'origine prima di questa attività identificatrice che in modo diverso regola sia il conoscere sia il volere, in ultima istanza bisogna rifarsi al fondamento primo sia del soggetto sia dell'oggetto: l'*essere,* che rende esistenti tanto l'uno quanto l'altro. La ragione ultima della parentela, non solo statica, ma anche dinamica di tutti gli esistenti e della loro attività, è senza dubbio l'*atto d'essere* comune a tutti gli esistenti e principio della loro attività a tutti i livelli. Questa identica perfezione fonda l'identità dei diversi, sia come esistenti, sia come agenti ed operanti.

Come nell'atto del conoscere il conoscente in atto diviene il conosciuto in atto e il conosciuto in atto il conoscente in atto, così nel volere il volente diviene il voluto, e, in certo modo, il voluto diviene il volente.

Come il conoscere sta tutto nell'immedesimazione dell'oggetto e del soggetto, così il volere nell'immedesimazione del volente e del voluto. Tuttavia questa *immedesimazione* non elimina e sopprime la *diversità* e *l'alterità* dell'uno e dell'altro. Il soggetto volente, nell'atto del volere, esce fuori di sé per divenire l'oggetto voluto e divenire, con l'oggetto, una sola cosa. Il soggetto conoscente dona la sua interiore identità a tutte le cose conosciute, l'oggetto dona la sua identità al soggetto volente. Il conoscere è donazione d'identità in quanto il conoscente si appropria dell'oggetto per raddoppiarne l'identità nella sua interiorità, arricchendo ad un tempo l'identità dell'oggetto che viene duplicata, divenendo soggetto, il volere arricchisce l'identità del soggetto attraendolo a sé, paradossalmente alienandolo per renderlo più se stesso, dilatandone ontologicamente l'identità.

Il soggetto conoscente è interiorizzante, l'oggetto del volere esteriorizzante. Nel conoscere il soggetto si appropria dell'oggetto conosciuto, nel volere viene appropriato dall'oggetto voluto, viene in certo modo espropriato della propria identità per identificarsi con l'oggetto voluto. Il conoscere è attività appropriante, il volere attività espropriante.

Tuttavia la forza alienante dell'oggetto, e da *esso qualificata,* ha una finalità positiva: l'accrescimento e arricchimento dell'identità del soggetto, viene dilatata nella ricchezza ontologica dell'oggetto. Il soggetto si aliena nell'oggetto per divenire più se stesso. Tende all'oggetto per divenire più soggetto. Il conoscere si trova sulla linea *della causa efficiente,* la quale assimila *attivamente* a sé l'effetto causato, come il conoscente assimila a sé l'oggetto conosciuto. L'attrazione dell'oggetto voluto si trova nella *linea della causa finale,* che tende ad identificare a sé il soggetto volente. In ogni caso ogni *attività umana, infraumana e sopraumana* tende ad *identificare,* come la passività a venire *identificata.*

Torna qui, in direzione inversa, quanto è detto della conoscenza come attività identificatrice. Poiché il volente (l'uomo) ha una ben precisa situazione di fronte agli altri esistenti, il suo volere può ricevere una triplice diversa specificazione *ontologica,* prima che *morale.* L'oggetto voluto rispetto all'uomo può essere *al di sotto di lui* (infraumano), può trovarsi *allo stesso livello*: tutti gli altri uomini; può trovarsi al di *sopra dell'uomo: Dio.* Poiché nel volere l'oggetto attrae a sé il volente, l'attività volitiva umana può venire degradata a un livello *infraumano* qualora venisse totalmente assorbita dalla realtà infraumana, inferiore non degna della persona umana. Può essere attratta da altri soggetti posti al suo stesso livello e in tal caso conserva la sua dignità, può venire innalzata verso una realtà superiore all'uomo e allora l'uomo viene elevato al di sopra di sé.

A) *Il volere degradante*

Se un bene di ordine puramente materiale assorbe interamente ed esclusivamente il volere del soggetto umano, l'uomo tradisce il primato del suo spirito, rinnega se stesso, aliena se stesso, decade dalla sua dignità.

L'uomo infatti è tale in virtù del primato dello spirito che lo rende persona. In questo caso il volere diviene esclusivamente alienante, disumanizzante, perché priva l'uomo di ciò che gli è più proprio. È un volere autolesionista, distruttore dell'identità umana.

È lo smarrimento di sé, l'alienazione fondamentale di fronte alla quale, tutte le altre forme di alienazione sono secondarie e di minore importanza. L'uomo è l'unico essere che può perdere la propria identità e come spirito conoscente intellettivo riassume in sé i valori di tutte le cose. Perdendo la sua identità, oscura, snatura e impoverisce, perde, in sé, l'identità di tutte le cose create. Nella degradazione del singolo tutti gli uomini vengono degradati perché tutti gli uomini formano, in certo senso, un solo uomo, un solo corpo, una sola famiglia (22). La stessa struttura umana fatta d'anima e di corpo, inclinata all'immediatezza dei beni e dei valori sensibili e materiali richiede un continuo autocontrollo per mantenere costantemente al suo posto il primato dello spirito sulle potenze sensibili del corpo e sulle attrattive dei beni sensibili, che da ogni parte circondano e possono insidiare la dignità umana. Di qui, l'imperativo morale di non lasciarsi travolgere dai valori infraumani e divenirne schiavi: sia le ricchezze o i piaceri materiali o qualsiasi ideale puramente terreno.

B) *Il volere come amore del prossimo*

Quando il volere ha come fine gli altri uomini non degrada il volente: lo mette in comunione con essi. E come il conoscere lo mette in comunione conoscitiva, così il volere lo mette in comunione con gli altri soggetti in quanto *soggetti*, cioè in quanto *persone*. Ad un patto però che il volere non si riduca ad una tendenza egoistica e finisca con asservire gli altri a sé, strumentalizzandoli al proprio interesse. La dignità del volere a questo livello rimane autenticamente umana nella misura in cui vede negli altri un prolungamento di sé e vuole agli altri il bene che vuole a se stesso. Il volere si trasfigura allora in amore, non egoistico, ma in amore di amicizia, l'unico modo degno e capace di rendere la comunione umana comunione d'amore reciproco, in cui ogni persona conserva la sua sovrana dignità. Occorre certamente non dimenticare che l'uomo è persona per la sua vita intellettiva, per il suo spirito, per il primato dello spirito che ha Dio solo sopra di sé. Senza il presupposto del primato dello spirito e dei valori spirituali

---

(22) «Collegium hominum reputatur quasi unus homo, ita quod diversi homines in diversis officiis constituti, sunt quasi diversa membra unius corporis naturalis... Sic ergo tota multitudo hominum a primo parente naturam humanam accipientium, quasi unum collegium, vel potius sicut corpus unius hominis consideranda sunt» (*De Malo*, q. 4, a. 1). Cfr. il testo parallelo in *S. Theol.* I-IIae q. 81, a. 1). «Omne homines... reputantur... quasi unus homo».

la comunione umana viene livellata ad aggregazione zoologica, così come è fatale che avvenga in una concezione materialistica e positivistica in cui l'uomo viene considerato come un pezzo di materia o, al più, un animale più evoluto. L'amore che ogni uomo deve avere per ogni uomo assume un significato profondamente diverso nelle due diverse concezioni dell'uomo. Senza il primato dello spirito l'amore tra gli uomini rimane di origine profondamente egoistica e pronto a cambiarsi in odio alla prima occasione. E odiare gli altri, sotto qualsiasi pretesto (per ragioni familiari, di rango, di classe, di nazione), coincide con l'odiare se stesso per quell'identica natura che è presente in tutti gli esseri della famiglia umana.

C) *Il volere elevante*

Quando il volere si dirige a un Oggetto-Soggetto intrinsecamente superiore all'uomo, com'è Dio, l'uomo viene innalzato al di sopra di sé. E poiché quest'Essere Supremo è la Sorgente prima dell'*identità* di tutti i *diversi*, l'immedesimazione volitiva con Dio, nella misura in cui è possibile alla creatura, arricchisce e dilata all'infinito l'identità dell'uomo. A differenza della conoscenza umana che sminuisce Dio conoscendolo, l'amore di Dio non sminuisce affatto la realtà divina, arricchisce piuttosto la realtà umana. Amare Dio è tornare alla Sorgente del proprio essere e della propria identità, è immedesimarsi con la pienezza di ogni identità. Come l'uomo conoscendo il mondo infraumano lo eleva al suo livello, Dio, divenuto Oggetto Primario dell'amore e del volere, eleva l'uomo al suo livello, immedesimandolo, in certo modo, alla propria natura. A questo punto s'apre l'orizzonte verso l'elevazione per grazia che è la vita cristiana. Il rapporto ragione e fede, natura e grazia trova qui il suo inserimento. Qui la ragione va incontro alla fede e la fede viene incontro alla ragione.

Ma ciò che maggiormente importa, per ora, è proseguire il discorso dell'attività morale alla quale, quanto finora s'è detto, introduce naturalmente.

La morale come sviluppo dell'identità umana

Tutta l'attività morale consiste nel conservare, anche nell'agire, l'identità propria della *struttura* umana che ha il primato nello spirito. Il volere e l'agire costituiscono il connaturale prolungamento e l'espansione dell'essere. È legge universale che vale per ogni esistente: l'agire manifesta la *natura* del-

l'esistente. Nell'operare è la natura dell'esistente che si esplica ad extra. La morale s'inquadra, s'innesta e manifesta profondamente la natura dell'agente. Non è possibile intendere a fondo la morale senza tener presente il principio: dalla natura dell'agente scaturisce la natura dell'agire, la natura dell'agire rivela, necessariamente, la natura dell'agente in virtù dell'*identico* atto d'essere che fonda insieme l'agente e il suo agire (23).

Sul piano dell'agire naturale questo principio della perfetta corrispondenza si verifica sempre, infallantemente sul piano naturale, non solo per quanto riguarda l'*agire,* ma anche il *tendere* e il *divenire* degli agenti *naturali* infraumani (24).

Nell'uomo le cose cambiano. L'uomo, grazie alla conoscenza intellettiva, ha nell'anima sua tanta apertura d'agire, quante sono le idee. Il suo agire non è predeterminato da una *sola* natura. La libertà gli permette di orientare il suo agire scegliendo liberamente l'idea che più gli aggrada tra quelle di cui l'anima è piena. Secondo S. Tommaso *« l'anima è piena di forme »* anima est plena formis (1.D.XIV, 9.1 a.s. Causis X,2,10). L'anima spirituale non ha limiti nel ricevere le idee delle cose. Il determinismo della cosa infraumana dipende dalla materia. La materia può ricevere solo una forma alla volta, l'anima ne può ricevere senza fine: è infinitamente ricettiva. È proprio questa *onniricettività* ideale che fonda l'*onnidirezionalità* della libertà. Tra la conoscenza intellettiva e l'atto volitivo vi è il medesimo rapporto che regola l'*ente* e il suo agire. Tra tutti gli esistenti,

---

(23) Non c'è un principio sul quale S. Tommaso torni più insistentemente: «Oportet quod idem sit actus quo aliquid est actu, et quo agit» (*S. Theol.* III, q. 8, a. 5). «Operatio rei consequitur existentiam eius» (*Div. Nom.* VI, lect, 1, n. 678); «Cum unicuique rei competit propria operatio, secundum quod habet esse, eo quod unumquodque operatur in quantum est ens» (*De Anima,* II, lect. 5, ed. Pirotta, n. 28); «Sicut unaquaeque res habet proprium esse per suam formam, ita habet propriam operationem» (*I Ethic.,* lect. 1 On. 121); «Unumquodque operatur secundum quod est actu» (*C.G.* I, c. 16, n. 131); «Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est ens in actu, secundum quod est possibile» (*De Pot.* q. 2, a. 1); «Unumquodque est activum secundum quod est ens actu» (*III Sent. Dist.* 14, n. 174). Questo principio, solo per fare un esempio, è un ritornello metafisico che riemerge innumerevoli volte. Soltanto leggendo la *Summa Contra Gentes (*Ediz. Pera, Marietti, Torino), si può ritrovare nei seguenti nn. 265, 270, 307, 420, 630, 881, 777, 937, 984, 1076, 1172, 1239, 1279, 1286, 1303, 1317, 1364, 1454, 1580, 1600, 1625, 1707, 1883, 1913, 1938, 2019, 2042, 2444, 2726. Non meno frequentemente il principio ritorna nelle altre opere di S. Tommaso: *Commento alle Sentenze, Somma Teologica, Questioni Disputate,* nei *Commenti alla Metafisica e alla Fisica di Aristotele.*

(24) «Unumquodque, in quantum est actu, agit et tendit in id quod sibi convenit secundum suam formam» (I, q. 5, a. 5); «Nihil fit nisi ut sit. Unde secundum quod alicui convenit esse, ita et convenit sibi fieri» (*III Sent.* dist. 8, q. 1, a. 2, ed. Moos, n. 25).

l'uomo è l'unico esistente in cui l'agire è *libero* e può portarsi verso oggetti inferiori alla dignità della natura e persona umana, perché è l'unico ente in cui l'agire può discordare dalla propria natura, entrando in conflitto con la sua stessa dignità. E nella misura in cui l'azione cessa di essere autenticamente umana (25), l'uomo nell'agire perde la sua identità o, quanto meno, la oscura e la degrada. L'identità liberamente identificatrice dell'uomo, diviene il criterio per giudicare dell'*autenticità* umana o meno nel suo agire, ossia della moralità o meno della sua azione.

Un'azione umana corrisponde all'agente quando e nella misura in cui si adegua alla struttura spirituale-corporea dell'uomo. Vi è infatti un ben preciso ordine nella struttura dell'uomo; *il primato dello spirito che fonda la persona umana.* Il primato spirituale di *struttura, deve riflettersi nel primato spirituale dell'agire.* Solo così facendo l'uomo, nel suo agire, rimane fedele a se stesso, alla sua identità, altrimenti l'agire tradisce se stesso, si degrada, si disumanizza, decade al di sotto del proprio livello. Sarà un agire indegno dell'uomo, della dignità *personale* della sua natura.

Umanità dell'agire
Autenticità dell'agire
Identità dell'agire
Moralità dell'agire

esigono:

Armonia
Conformità
Ordine
Consonanza
Fedeltà

alla propria *natura intellettiva e personale,* armonia, conformità, consonanza tra l'umano agire e il primato dello spirito, in virtù del quale l'uomo è uomo, la persona, persona.

---

(25) « Ea quae ab homine fiunt, a cognitione ortum habere oportet: alias non essent humana opera. Unde oportet quod operatio cognitioni respondeat, sicut effectus causae... praecepta quae ordinant ad bene vivendum, sunt praecepta legis naturae quae respondent cognitioni naturali » (*IV Sent. Dist.* I, q. 1, a. 2, ad 3); « Effectus assimilatur formae agentis per quam agit. Manifestum est autem quod unius rei non est nisi una forma naturalis, per quam res habet esse. Unde quale ipsum est tale facit. Sed forma per quam voluntas agit non est una tantum, sed sunt plures, secundum quod plures sunt rationes intellectae. Unde quod voluntate agitur non est tale quale est agens, sed quale vult, et illud intelligit esse agens » (I, q. 41, a. 2).

In definitiva la moralità dell'agire è *fedeltà a se stessi, è ordinato amore di sé* (ordinato nella misura in cui l'ordine interiore e strutturale dell'agente si proietta e si prolunga al di fuori di sé). È questa la base primordiale e il fondamento della crescita autentica della persona umana, ossia dell'uomo come persona, sia in linea individuale, sia in linea sociale. La crescita morale coincide con la crescita umana autentica, con la realizzazione sempre più piena della propria identità. Crescita *morale*, crescita *personale*, crescita *spirituale* e crescita *umana* coincidono. L'uomo è l'unico essere a cui è dato d'accettarsi e di svilupparsi o di rifiutarsi, subendo un'involuzione degradante.

Per individuare la giusta norma dell'agire umano occorre prima individuare l'identità della struttura fondamentale dell'uomo. Per vedere come l'uomo *deve operare* si deve prima vedere *com'è fatto*. Il modo d'essere comanda il modo dell'agire umano. Il grande principio: *identico è l'atto in virtù del quale l'esistente esiste e in virtù del quale agisce*, vale anche nel caso dell'attività umana, tenendo ben presente però che qui tra l'agente e l'azione s'interpone la conoscenza e la libertà. Se l'agente sceglie di agire in modo discordante dalla sua dignità personale ne assume tutta la responsabilità. L'interporsi della conoscenza e della libertà non cancella il principio di assoluto valore: la natura dell'agire rivela la natura dell'ente che agisce, ma ne eleva il significato trasponendolo sul piano dello spirito dove l'identità si arricchisce di tutta la sua spirituale pienezza ontologica e gnoseologica. L'identità interiore si moltiplica tante volte quante sono le idee: ciò che rende possibile un'illimitata gamma di scelte il cui oggetto qualifica e determina l'agire che sarà degradante o elevante, come sopra si è accennato.

La legge morale è determinata dal soggetto, dalla sua interiorità e dalla sua coscienza, che deve essere adeguata alla struttura della persona umana (qualificata dal primato dello spirito). È questa la costante che non viene mai meno finché l'uomo è uomo. Le varianti temporali, etnologiche, culturali, possono cambiare molto nel modo d'intendere la legge morale, ma non potranno mai cancellare il primato dello spirito, ossia della ragione e la sovrana dignità della persona umana.

La legge cristiana dell'ordinato amore di sé, del prossimo, di Dio, non è altro che l'esplicitazione di ciò che la natura stessa esige.

È connaturale che l'uomo ami il suo simile, a condizione però che l'ami come se stesso. Amare gli altri che si trovano allo stesso livello è conforme con la dignità della persona u-

mana, quando e soltanto, la misura e il modo di amare gli altri è il prolungamento dell'amore di se stessi. Questa misura viene meno ogni volta che l'uomo ama egoisticamente gli altri per trarne profitto e vantaggio facendone uno strumento al proprio benessere. In tal caso l'altrui persona serve da « strumento » e viene asservita al proprio interesse e, per il fatto stesso che se ne fa uno strumento, la persona viene trattata come « cosa » e non più come « soggetto » (26). Questo è un modo « non umano » di amare il prossimo. La filosofia e la teologia classica lo chiamano « amore di concupiscenza » o egoistico. Un tale amore, osserva umoristicamente S. Tommaso, non differisce dall'amore per un buon bicchiere di vino. È una manifesta offesa al primato dello spirito costitutivo della persona altrui, e indirettamente della propria. È, di fatto almeno, un tradimento della dignità e dell'identità della persona. Grazie al primato dello spirito, la persona umana può essere soltanto *fine* e non mai « strumento » o « mezzo ». Di qui la sapienza della legge cristiana: « ama il prossimo tuo come te stesso », ciò che è già profondamente insito nella natura umana (27).

L'uomo come spirito ha una dignità suprema nell'ordine delle creature visibili ed è immediatamente soggetto soltanto a Dio. Ogni autorità ha come scopo di servire l'uomo in modo degno della sua persona. L'autorità dell'uomo sull'uomo può essere soltanto un'autorità di servizio che ha la sua legge suprema nell'affermazione evangelica: non sono venuto per essere servito ma per servire (*Matt.* 20,28). L'uomo è l'unico essere del mondo che Dio *ha voluto per se stesso, creato per se stesso, cui provvede per se stesso,* come « fine prossimo e immediato della creazione e della Provvidenza ». Tutto ha subordinato a Lui, quanto ha operato sul piano naturale e quello soprannaturale l'ha operato *per l'uomo.* Amare il prossimo in modo ordinato significa dunque amarlo *come fine,* sia pure relativo, desiderando per lui ogni possibile bene e felicità, degna della persona umana. Significa desiderare per lui ogni bene auten-

---

(26) « Potissimum autem in genere amoris hominum est amor quo quis amat seipsum; et ideo ex hoc amore necesse est mensuram accipere omnis amoris quo quis alium amat » (*Quodlib.* V, a. 6).

(27) « Amans se habet ad id quod amat, sicut ad seipsum vel ad aliquid sui » (I-IIae q. 26, a. 2, ad 2). « Homo reputat amicum quasi alterum se » (*De Carit.* a. 2 ad 6). « Voluntati eius (hominis) inest naturaliter huius boni amor » (*Ib.*). « Ex sua natura homo omnem hominem diligit » (*De Carit.* a. 9, ad 7). S. Tommaso fa ancora una sottile distinzione: siamo tenuti ad amare il prossimo « sicut seipsum, non tamen quantum seipsum » (*De Carit.* a. 9, ad 9). « Naturaliter est homo homini amicus » (*C.G.* IV, 54, n. 3927).

tico, soprattutto il bene principale che è quello dello spirito. La filosofia e la teologia classica chiamano questo amore di *benevolenza* o di *amicizia* o *dilezione* semplicemente. Questo solo è autentico amore del prossimo, all'altezza e in armonia con la dignità di chi ama e di chi è amato. Tra l'amore ordinato di sé, della propria dignità spirituale e personale e l'amore del prossimo vi è una perfetta armonia, una vera continuità, un prolungamento di sé negli altri, fondato anzitutto sull'identico atto d'essere che fa esistere e diversifica come persona ogni uomo da ogni uomo, in secondo luogo sull'identica natura umana diversamente ma realmente realizzata in ogni persona. Qui il conoscere e il volere si aprono alla comunione che è una specie di reciproca immanenza e interiorità della persona nella persona. Quanto più profonda è l'amicizia e l'affetto che lega due o più persone, quanto più alta e primariamente spirituale è la loro amicizia, tanto più profonda è la loro reciproca immanenza spirituale, l'interiorità e la comunione, tanto più li arricchisce e li rende più se stessi. Questa specie di mutua identificazione amicale irrobustisce la loro rispettiva diversità. *Tant'è vero che ogni diversità tra gli esistenti è la molteplice, diversa fioritura dell'identità.* Di qui si può ancora comprendere in che cosa si risolva l'amor del prossimo quando passa dalla volontà al sentimento, dal sentimento all'azione e al servizio, fino talora all'immolazione di sé. Servire gli altri significa aiutarli a conservare ed irrobustire la propria identità, la propria integrità e dignità personale, aiutare a ricuperarla se l'avessero smarrita. In ogni modo è aiutare a tenere alto il primato dello spirito, a realizzarsi sempre più autenticamente come persona a pienamente umanizzarsi. Così avviene quando l'amore reciproco tra gli uomini è veramente fattivo e costruttivo e non soltanto sentimentale. Si traduce in servizio di reciproca umanizzazione a tutti i livelli: morale, sociale, culturale, economico e spirituale. Più aiutiamo gli altri a umanizzarsi, più ci umanizziamo noi stessi. La vita umana trova una delle sue più alte finalità. Ma che cos'è, in definitiva, lo sviluppo, la maturazione, la crescita dell'umanità dell'uomo, se non lo sviluppo, la maturazione, la crescita nell'identità propria? E che cos'è la vera maturazione umana se non la liberazione degli autentici valori umani dell'uomo? Che cos'è se non un'opera di autentica conquista della libertà che coincide con il pieno dominio di sé e del mondo circostante, assai prima e assai meglio in senso morale, che in senso scientifico e tecnico? L'autentica morale tende a far maturare, crescere ed irrobustire un'illuminata libertà umana. La legge morale non può tendere ad altro che allo sviluppo della libertà autentica. È dunque profonda-

mente liberatrice. La libertà comincia dalla persona che, mediante il primato dello spirito, trascende il mondo non solo ontologicamente, ma anche moralmente. È la libertà che cammina verso la fede cristiana. Il cristianesimo, in questo senso, è interamente ed essenzialmente opera di liberazione che va incontro alla natura umana, assetata di libertà, ma non di qualunque libertà, che potrebbe anche paradossalmente ricadere nella schiavitù del mondo. L'istruzione, l'educazione, l'assistenza sociale, raggiungono il loro scopo quando e quanto più raggiungono un vero e sempre più profondo arricchimento d'interiore identità personale, facendo dell'uomo un'immagine di Dio, sempre meno distante dall'ideale.

Trova qui tutta la sua forza il principio umano ed evangelico insieme: *ama il prossimo tuo come te stesso.* Si può ricavare di qui il rapporto tra persona e società sia nella linea della comunione sociale, in genere, sia in linea ecclesiale. Il bene della persona umana, la sua identità personale sta a fondamento di ogni società. Lo stesso bene comune e i sacrifici che esso esige dai singoli, ha come fine il maggiore bene della persona. Il bene comune dunque non è fine a se stesso, se non nella misura in cui garantisce e protegge e sviluppa la libertà e il bene delle persone singole sotto tutti gli aspetti. Nasce qui la morale sociale nei suoi fondamenti.

Quando infine il volere ha come suo oggetto la realtà Suprema che è Dio Creatore, la morale si trasforma in ascesi e in mistica. Dio non è oggetto, né soltanto soggetto come l'uomo. È un Soggetto che è insieme Suprema Verità e Supremo Bene che attrae a sé totalmente e irresistibilmente lo spirito umano la cui intelligenza è fatta per il Vero Totale e la volontà per il Bene Totale che s'identificano nella medesima Realtà: l'Essere Supremo. Il Soggetto Supremo, la sua forza attrattiva non è oggettivante, ma supersoggettivante. Il soggetto finito, unendosi a Lui, viene innalzato al livello divino, diviene una sola cosa con lui, grazie a una soggettivazione superelevante e perciò dilatante all'infinito la soggettività umana. Questo Soggetto è il Creatore, la Sorgente dalla quale scaturisce ogni soggettività finita. Più il soggetto umano viene identificato con il Soggetto Creante, più diviene esso stesso soggetto. Qui l'attività umana viene divinizzata. La morale si traspone sul piano superiore della perfezione umana e cristiana, divenendo santità a cui ogni soggetto aspira in forza della stessa sua natura intellettiva. In questa superelevazione, in questa ascesa a una specie di superidentità, in questo trovare più se stesso in Dio, che in se stesso, sembra consistere la vera felicità, anzi

la felicità senz'altro che coincide con la piena realizzazione di sé, della propria identità. Il soggetto tutt'altro che assorbito e annullato viene portato al vertice, arricchito oltre ogni finita misura. La diversità e la distinzione del soggetto umano viene infinitamente alimentata e irrobustita di sovraeminente pienezza. Una sovraeminente ricchezza che arricchisce dall'interno il soggetto finito. Quanto più la creatura è intimamente unita all'Identità divina, tanto più la creatura oltrepassa i propri limiti. L'Essere Supremo, Fonte prima di ogni identità, non assorbe né annulla l'identità dell'esistente creato, piuttosto cresce nella misura della sua perfezione spirituale. La « vita eterna » altro non è che un eterno godimento dell'identità soggettiva dilatata oltre ogni confine.

Già in questo mondo l'immedesimazione spirituale tra due soggetti (eadem velle eadem nolle) trasforma l'amicizia in felicità. Si può immaginare la trasformazione in felicità dell'amicizia con Dio Creatore. Quale godimento spirituale l'amicizia di una grande personalità, altamente spirituale e umana procura all'amico! Questa esperienza umana può darci una lontana idea dell'esperienza di Dio che fa dire a S. Paolo: « La mia vita è Cristo stesso (*Fil* 1,21) »; « Non sono più io che vivo ma Cristo vive in me » (*Gal.* 2,20). La ragione profonda filosofico-teologica la offre ancora S. Paolo: « chi aderisce con il suo spirito a Dio diviene una sola cosa con Lui » (*1 Cor.* 6,17).

In Dio ogni identità, diversa dalla Sua, ritorna al punto di dov'era partita, dilatandosi nell'identità assoluta senza mai venir annullata, ma piuttosto immensamente potenziata. La tensione dialettica che accompagna la realtà nel binomio identità-diversità, trova nel Creatore il suo chiarimento, la sua pacificazione. Dall'identità Assoluta l'identità comunicata a tutte le creature mediante l'azione creatrice divina. Grazie all'apertura dello spirito ogni identità infraumana si raccoglie e si aduna nel « mare » (per usare il linguaggio di S. Tommaso) dello spirito umano per tornare di qui alla sua Sorgente Prima che è l'Identità Assoluta.

LUIGI BOGLIOLO

D. CASTELLANO - T. S. CENTI, O. P. - G. GIUROVICH - O. M. NOBILE VENTURA: *Eutanasia del Cattolicesimo? Considerazioni sul « nuovo cristianesimo » gnostico di Rinaldo Fabris,* Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1990, pp. 120.

Uno dei Santi più caritatevoli e miti è, però, categorico nell'ammonire che « *i nemici giurati di Dio e della Sua Chiesa* [...] *si debbono screditare a tutto potere; tali sono le sette degli eretici, degli scismatici e dei loro capi: è carità gridare al lupo quando è in mezzo alle pecore, o dovunque si trovi* » (1).

Si applica, così, l'insegnamento, da parte della Chiesa di sempre, sull'obbligo di amare gli uomini, persino se nemici, ma di sterminare gli errori. Infatti si deve essere fieri della verità, sia pure senza superbia, e si deve combattere, sia pure senza ferocia, per rendere testimonianza alla verità (2).

Ebbene: il volume in esame risponde egregiamente a questi requisiti spirituali e perciò merita — contro l'ingannevole umanitarismo neomodernistico — di essere apprezzato come una delle opere più caritatevoli.

È quanto mai doloroso essere costretti a rilevare che nel presente studio vengono criticate a fondo le *opiniones novae* — per dirla con l'insigne, e sempre più compianto, biblista Mons. A. Romeo — non già di un laico, ma del sacerdote « cattolico » Rinaldo Fabris, tuttora docente di esegesi biblica nei seminari arcivescovili di Udine e Gorizia (3). Questo solo fatto è così rivelativo dei suoi retroscena post-conciliari da « attualizzare », ancora una volta, il lamento virgiliano: *Sunt lacrimae rerum.*

Nell'*Introduzione* a *Eutanasia*... (pp. 7-21) il filosofo Castellano dimostra che « *attraverso l'ermeneutica* — quella, ovviamente, razionalistica: prima, del protestantesimo e, poi, del suo

(1) S. FRANCESCO DI SALES, *Filotea,* a cura di E. Pilla, Siena 1980[4], p. 193. Saranno riportati in corsivo anche gli altri testi.

(2) Cf. S. AGOSTINO, *Contra litteras Petiliani,* l. I, c. 29, 31; PL 43, 259; S. TOMMASO, *S. Th.,* II-II, q. 33, a. 4, ad 2; *ivi,* III, q. 42, a. 2, e ad 1-3.

(3) Cf. *Eutanasia...,* p. 8, nota 3; *ivi,* p. 45; *ivi,* p. 93.

pedissequo tributario che è il neomodernismo — *Fabris "svuota" i dogmi della Fede cattolica* » (p. 9. Cf. *ivi*, p. 11). Infatti Fabris tende, almeno, a negare anche l'immortalità dell'anima (cf. *ivi*, p. 8, nota 2) e, soprattutto, presume di dissolvere la divinità, e i conseguenti miracoli, di Gesù Cristo in quella interpretazione gnostico-storicistica — tutt'altro che nuova! — secondo cui la Resurrezione stessa del Salvatore si esaurisce in un pio sentimento soggettivo da parte della comunità cristiana di allora. Il che è nel più insanabile contrasto con l'insegnamento perenne del Magistero della Chiesa e persino del concilio vaticano II (cf. *ivi*, pp. 10-21). A ragione, perciò, il Castellano precisa che « *siamo in presenza di una "contestazione" radicale della Chiesa Cattolica. Siamo molto al di là delle stesse posizioni del vecchio modernismo. Siamo, propriamente parlando, all'eutanasia del Cattolicesimo* » (p. 20).

Nell'articolo: *Un nuovo concetto di persona, comunità, Chiesa* (in *Eutanasia*..., pp. 25-31) l'illustre teologo domenicano P. Centi smaschera quello che si potrebbe chiamare l'"umanesimo integrale" di Fabris che arriva « *al punto di vedere la Chiesa stessa in funzione dell'umanità* » (*ivi*, p. 26). Sta qui, infatti, il significato "profondo" di siffatto umanesimo: « *Il rovesciamento di prospettiva cui cede* [...] *Fabris ha le sue gravi conseguenze proprio sul piano dei valori. Egli parla di promozione umana facendola dipendere dalla libertà; ma dalla libertà in prospettiva sociale o sociologica* » (*ivi*, p. 27). Non a caso: « *Per* [...] *Fabris è la fraternità a farci liberi; invece Cristo proclama: "La verità vi farà liberi" (Giov. 8,32)* » (*ivi*, p. 29). L'opposizione non potrebbe essere maggiore, essendo chiaro, per chi ha la vera fede, che la fraternità autentica è uno degli effetti della vera libertà la quale si realizza soltanto nella scelta del Bene supremo. Verità intrinsecamente incompatibile con lo storicismo immanentistico, acriticamente accettato e sostenuto da Fabris (cf. *ivi*, pp. 29 ss.).

È notevole anche l'articolo del Giurovich, *Contraddizioni del nuovo modernismo* (in *Eutanasia*..., pp. 35-66), dove questo pensatore confuta, tra l'altro, uno dei più capziosi errori del neomodernismo. Secondo gli *agit-prop* di siffatta apostasia, solo il neomodernista è "aperto" al "progresso", mentre il vero credente va, almeno, compatito come un miope "conservatore" o "integralista". Ma ecco la risposta fondamentale: « [...] *In materia di religione cristiana cattolica* [...] *l'alternativa è falsa perché è proprio della fede cristiana in quanto tale l'ancorarsi alla Rivelazione divina, alla natura divino-umana del Cristo e alla Chiesa quale unica depositaria del Suo messaggio; e chi su questi punti e altri contenuti del "Credo", pensando altrimenti,*

dissente, non è "conservatore" o "progressista"; semplicemente non è più cattolico » (*ivi*, p. 36. Cf. *ivi*, pp. 37-42). Non è più cattolico, infatti, Fabris anche per le sue *opiniones novae* in materia di morale (cf. *ivi*, pp. 43-47) (4).

Contro la falsificazione antropocentrica della libertà da parte di Fabris, la cui ideologia populistico-solidaristica è ovviamente favorevole al materialismo marxistico (5), il Giurovich osserva: « *Trovare Cristo negli altri non abolisce l'infinita differenza qualitativa fra Cristo e il prossimo. L'uomo è peccatore, offende di continuo Cristo e purtuttavia è degno del nostro amore proprio perché crediamo che Cristo lo ha redento e lo ama di un amore sconfinato* » (*ivi*, pp. 55 s.).

È purtroppo vero, perciò, che lo gnostico pseudo-cristianesimo di Fabris si palesa come un'ideologia « *della disperazione* » (6); disperazione da intendersi soprattutto nel senso kierkegaardiano: cioè come l'abbandonarsi in preda alla finitezza mondana che viene, almeno oggettivamente, idolatrata (7).

Ed è appunto questo naturalismo di fondo l'origine di ciò che il P. Centi bolla come *Il razionalismo di R. Fabris* (in *Eutanasia...*, pp. 83-89) confutando il libro, dello stesso Fabris, *Gesù di Nazareth, storia e interpretazione* (Cittadella, Assisi 1983), dove la Persona divina del Redentore è, in sostanza, schernita conforme ai più perniciosi, e anche logori, luoghi comuni del neomodernismo dalle pretese "bibliche"; il quale, per colpa del suo apriorismo razionalistico derivante soprattutto da Spinoza, Kant, Hegel e seguaci, si prende letteralmente gioco del dogma cattolico sull'assoluta inerranza della Sacra Scrittura (8). Sicché Fabris è soltanto uno dei molti esponenti di quella "comunità" di cui è, purtroppo, innegabile una potenza che si può chiamare politica.

Questa constatazione trova le più angoscianti conferme nei fatti seguenti: « *Il libro* [di R. Fabris, *Gesù di Nazareth, storia e interpretazione*], *elegantemente stampato dall'editrice "Citta-*

---

(4) Per una valida critica del rinnegamento neomodernistico della morale autentica, v. D. COMPOSTA, *La nuova morale e i suoi problemi. Critica sistematica alla luce del pensiero tomistico*, Città del Vaticano 1990.

(5) Cf. *Contraddizioni...*, cit., pp. 48-66.

(6) Cf. CASTELLANO, *Il Cristianesimo della disperazione*, in *Eutanasia ...*, pp. 69-80.

(7) Cf. *1 Tim.*, 4, 1-5; *2 Tim.*, 3, 1-5; *2 Pt.*, 2, 1-22, *Gd.*, 4-19.

(8) Cf. P. C. LANDUCCI, *Miti e realtà*, Roma 1968, pp. 179-287; F. SPADAFORA, *Leone XIII e gli studi biblici*, Rovigo 1976, pp. 63-267; ID., *La Resurrezione di Gesù*, ivi 1978, pp. 5-188; ID., *La Tradizione contro il concilio. L'apertura a sinistra del vaticano 2°*, Roma 1989, pp. 32-143, 249-281.

della" di Assisi nel 1983, ha avuto una seconda edizione nello stesso anno, e parecchie recensioni favorevoli tra cui quella del P. Giuseppe De Rosa in "Civiltà Cattolica" del 21 aprile 1984 [sic!]; *il 21 giugno 1984 è stato reclamizzato dalla Radio Vaticana* [sic!], *e lo abbiamo visto in vendita anche in chiesa, in occasione di mostre di libri cattolici* [...] » (9). Più che legittima, quindi, è l'espressione, che va ben al di là della domanda, del P. Centi: « *È moralmente lecito affidare a questi "maestri" la formazione ecclesiastica dei nostri giovani?* » (10).

A causa, perciò, dello gnosticismo immanentistico di Fabris, che profana davvero tutto, ogni cattolico fedele non può fare a meno di sottoscrivere i seguenti rilievi, accorati ma ineccepibili: « *Il sostanziale ateismo dell'autore* [Fabris] *porta* [...] *alla contestazione radicale, vale a dire al nichilismo non solamente in campo ecclesiale (la contestazione della Chiesa come istituzione è implicita ma chiara) e teologico (non c'è teologia se non esiste la Rivelazione divina, non quella presunta di un qualsiasi "profeta"* [...]), *ma anche in campo morale* [...] *e politico* [...] » (11). Siamo, allora, « *in presenza di un pensiero essenzialmente sovversivo che porta alla negazione radicale della legittimità* [...] *di ogni autorità* [...] » (12). Fabris è, dunque, « *un "profeta" da cui bisogna guardarsi; uno di quei profeti contro i quali la Sacra Scrittura mette continuamente in guardia in quanto predicatori di dottrine perverse* » (13).

Occorre, però, insistere sul fatto che il povero Fabris è uno di quei tanti — ciò, però, non scusa affatto le sue straordinarie colpe — i quali si sono resi responsabili dell'apocalittica situazione spirituale denunciata e lamentata, già più di trent'anni or sono, da uno dei più fedeli, coraggiosi e dotti biblisti del nostro tempo: « *La religione predicata da Gesù e dagli Apostoli* [...] *viene febbrilmente corrosa perché scompaia, onde in sua vece si imponga una nuova religione, la religione vagheggiata dagli gnostici di tutti i tempi, che già viene chiamata qui o là "il Cristianesimo adattato ai tempi nuovi". Il Cristianesimo dei "tempi nuovi" sarà basato sulla divinità cosmica e sui diritti dell'uomo; avrà per dogmi del suo "Credo" il monismo evoluzionista col progresso indefinito, la "libertà" umana senza limiti e la uguaglianza universale* [...]. *Avrà per morale obbligatoria*

---

(9) O. M. NOBILE VENTURA, *La via come enigma*, in *Eutanasia...*, p. 93. Cf. CASTELLANO, *Introduzione*, cit., p. 17, nota 25.

(10) *Il razionalismo di R. Fabris*, cit., p. 88.

(11) CASTELLANO, *Razionalismo come irrazionalismo*, in *Eutanasia...*, p. 116.

(12) *Ivi*, p. 117. Cf. *ivi*, pp. 113 ss., 116 ss.

(13) *Ivi*, p. 119. Cf. NOBILE VENTURA, *La via come enigma*, cit., pp. 94-107.

l'"adattamento", cioè il "conformismo", con la proibizione di ogni frustrazione e il dovere di soddisfare tutti gli istinti e gli impulsi; la finalità ultima della vita eterna sarà rimossa e ad essa si sostituiranno le "realtà terrestri" [...] *che oggi sono state con molto zelo "riabilitate". In questo Cristianesimo "nuovo" Gesù, gli Apostoli, le definizioni e direttive del Magistero della Chiesa dei 19 secoli, rimarranno solo come ricordi* [...] » (14).

Orbene: se la colpevolezza dei tanti Fabris è così grave, che si deve dire contro quella dei potenti che li lodano e, peggio ancora, li proteggono?! Al riguardo è opportuno dare la parola a un benemerito biblista-teologo contemporaneo: « [...] *Le principali cause* [della crisi odierna] *sono: la debolezza umana comune; la falsa teologia; la perdita della fede nei grandi del clero* [eccezioni a parte s'intende]*; la relativa inattività della Gerarchia;* [...] *l'influsso delle false filosofie* [...]. [...] *Bisogna, dunque, che gli eretici e l'eresia siano esclusi, condannati, secondo l'uso secolare e costante della Chiesa* » (15).

Si deve, perciò, sottolineare che il volume esaminato costituisce una fondamentale testimonianza cristiana da cui dovrebbe sentirsi accusato ogni neomodernista, quale che sia il campo della sua opera deleteria e corruttrice. Il presente lavoro, quindi, fa vedere l'urgenza che la prima autorità si decida, finalmente, ad agire sul serio, appunto per dovere-diritto di carità, contro l'azione di tutti quei sovversivi, quale che sia il grado che occupano persino nella gerarchia.

Sennonché questo auspicio sembra, oggi, troppo prematuro. Forse dovrà, prima, compiersi quel castigo, ormai in atto, che fu profetizzato come purificazione specialmente dei vertici del mondo cristiano-cattolico (16). Ma ciò non toglie nulla ai meriti e pregi dello studio esaminato.

ANDREA DALLEDONNE

---

(14) Mons. A. ROMEO, *L'Enciclica «Divino afflante Spiritu» e le «opiniones novae»*, in «Divinitas», 3, 1960, pp. 454 s. Cf. *ivi*, pp. 396-439, 451-456; ID., *Anticristo*, in «Enciclopedia Cattolica», vol. I, coll. 1436-1440; ID., *Satanismo, ivi*, vol. X, coll. 1953-1961, dove la radice di tale apostasia è individuata nella gnostico-immanentistica «apoteosi dell'uomo».

(15) J. VAN DER PLOEG, O.P., *Alle radici della crisi moderna*, in AA.VV., *Ortodossia e ortoprassi. Atti del 1° Convegno Internazionale di studio del movimento «Chiesa Viva»*, a cura di L. Villa, Brescia 1975, p. 268. Contro l'ateismo immanentistico che è all'origine di siffatta catastrofe senza precedenti, v. C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Milano 1974; ID., *L'avventura della teologia progressista*, ivi 1974; ID., *La trappola del compromesso storico*, Roma 1979, pp. 32-66, 154-166, 170 s. V., inoltre, O. NARDI, *Il vitello d'oro. L'altra faccia della storia*, Milano 1989.

(16) Cf. SPADAFORA, *Fatima e la peste del socialismo*, Roma 1978[3]; A. GREGORI, *Alle soglie della nuova era*, Arrone [Terni] 1986, pp. 276-285, 325-329.

BATTISTA MONDIN: *Dio: Chi è? Elementi di teologia filosofica,* Editrice Massimo, ottobre 1990, pagine 450, L. 47.000.

« L'opera di Battista Mondin *Dio: Chi è?,* frutto di anni di riflessione, affronta la problematica relativa a Dio in modo sistematico, partendo dal fenomeno del sacro e della religione. Di Dio vengono esaminati la realtà, il volto, gli attributi, le proprietà, le azioni, le relazioni, le opere, ecc. In un clima culturale in cui le ideologie costruite sulla negazione di Dio vacillano sempre di più e l'uomo esperimenta la sua precarietà, aumentano per contro gli interrogativi su Dio, a cui l'opera di Mondin offre esaurienti risposte ».

È con queste note che l'ultima fatica di Battista Mondin viene presentata in quarta di copertina, e se da un lato queste sintetiche righe bene esprimono il tono e le caratteristiche dell'opera, dall'altro chi ha avuto la fortuna di leggerla non può che ritenerle fin troppo asettiche rispetto a 450 pagine meritevoli del migliore elogio. La mia non è una critica, beninteso: da una presentazione di una ventina di righe non si può pretendere di più. Si tratta piuttosto della necessità di sottolineare l'ennesima piacevole sorpresa, per chi, come me, segue da tempo le pubblicazioni di Mondin e ne apprezza sempre la lucidità e la precisione, animata da una fede spontanea e (mi si passi il termine) « simpatica ».

Proprio così: perché è appunto questa la differenza che passa tra un libro curato e di altissima speculazione filosofica, ma freddo e pesante, ed un libro altrettanto elevato ma pervaso da profondissima umanità. Battista Mondin (e non sono certo io a scoprirlo) è un teologo ed un filosofo di grande competenza, che sa rendersi comprensibile anche a chi se ne intende poco: certamente perché il nostro Autore riesce a scrivere con rigore e semplicità, ma soprattutto perché da ogni sua riga si percepisce il « vissuto » e non solo il « pensato ». Insomma, pure nella più « fredda » analisi di un concetto di somma filosofia, Mondin lascia sempre trasparire la « passione » per Cristo: e non è semplice coniugare la razionalità dello studio all'umanità della fede.

Dio: Chi è? è suddiviso in una parte introduttiva ed in due grandi sezioni (fenomenologia del sacro e della religione; teologia filosofica); in appendice riporta un indice dei nomi ed uno per argomenti, e soprattutto un adeguato glossario dei più essenziali termini teologici e filosofici. L'introduzione serve a tracciare la definizione di teologia filosofica, vale a dire « lo studio razionale di Dio, ossia... lo studio dell'esistenza, natura,

attributi, operazioni di Dio, quali possono essere colti dall'intelligenza umana riflettendo sui fenomeni (tutti i fenomeni) di cui possiamo fare esperienza in questo mondo », il che permette di cogliere le differenze rispetto alla teologia dogmatica, la storia delle religioni e la metafisica. Annotazioni sullo sviluppo storico della teologia filosofica e sulle sue metodologie completano il quadro.

La prima parte vera e propria è quella dedicata alla fenomenologia del sacro e della religione. Si tratta, appunto, di una accurata analisi delle caratteristiche del sacro (il polo « oggettivo », prioritario) e della religione (il polo « soggettivo ») e della loro fondamentale incidenza, nella vita dell'uomo, dalle origini ad oggi. Il sacro è considerato nelle sue « quattro fasi: mitologica, filosofica, teologica e fenomenologica », fino alla sua eclissi nell'epoca moderna; è per questo che, dopo l'ampio studio del fenomeno religioso, Mondin si sofferma sulla critica alla religione da Spinoza a Hegel, per poi passare alle argomentazioni degli psicologi, dei sociologi, degli storici, dei filosofi in genere e, naturalmente, dei teologi. L'ultimo capitolo è tutto incentrato sull'ateismo vero e proprio: la rassegna dei pensatori e dei vari indirizzi è puntuale e rigorosa, e cominciano a comparire i nomi dei principali componenti della cosiddetta «Teologia della morte di Dio » (Van Buren, Hamilton, Altizer), che si incontreranno spesso nel corso dell'opera.

Il lapidario commento di pagina 158 — « l'ateismo cristiano (cioè la Teologia della morte di Dio, *ndr*) affonda le sue radici nel Cristianesimo stesso: è la conseguenza logica del cristianesimo protestante. Dico di più: l'ateismo cristiano è la espressione più pura e coerente del luteranesimo » — è poi spiegato con una logica ferrea e stringente, anche se a qualcuno sembrerà eccessiva. Io temo proprio che non lo sia, e mi fa piacere che un uomo del prestigio di Mondin dica cose che pochi osano dire. Ed a scanso di equivoci, va ricordato che altrove l'Autore aveva difeso con forza la tesi dell'armonia tra religioni non cristiane e Cristianesimo, contro le rigide teorie protestanti (Barth, Gogarten, Bonhoeffer, Vahanian) che ne sostengono l'assoluta inconciliabilità: Mondin non manca certo di sottolineare la priorità della Rivelazione di Cristo, ma riconosce il valore della religione naturale nell'ambito del piano provvidenziale di Dio. In buona sostanza, l'ecumenismo non può prescindere dalla franchezza delle argomentazioni, e questa non va mai disgiunta dalla massima carità.

La seconda parte, la più vasta, è dedicata alla teologia filosofica, nel senso precedentemente specificato e nelle sue varie

sfaccettature. Vengono descritte e discusse le prove dell'esistenza di Dio, dopo averle qualificate per quel che sono, cioè « conferme di una verità che già intimamente si possiede », vale a dire delle « controprove », più che delle prove vere e proprie. Mondin sviscera le prove antropologiche, cosmologiche ed ontologiche, passando poi ad una acuta disamina del linguaggio teologico. Gli ultimi capitoli si incentrano sulla natura di Dio, sui suoi attributi, sulle sue opere (creazione e provvidenza); le citazioni, le argomentazioni ed i pensatori sovente si ripetono, ma lo schema seguìto lo rende inevitabile, tutto sommato senza risultare eccessivamente prolisso.

Il momento « clou » del libro è, a mio avviso, il capitolo XII: « Libertà divina e libertà umana ». Con la consueta abilità, l'Autore riesce ad affrontare il tema in modo convincente, e non è certo cosa da poco. In conclusione, vorrei citare quello che mi sembra il nocciolo dell'opera, che ho colto nelle pagine introduttive e che ben esprime il « metodo » di Battista Mondin. « C'è un'altra considerazione indispensabile per chi accede allo studio di Dio: l'umiltà. Se l'uomo pensa di essere egli stesso l'essere supremo... non è certo nella condizione di riconoscere la realtà di Dio, che Essere Supremo è davvero. Molte persone vanno alla ricerca di Dio con sentimenti sbagliati: sentimenti di sfida, ostilità, altezzosità, tracotanza, fastidio. Mentre ci vuole un minimo di umiltà, che significa riconoscimento della propria miseria, caducità, fallibilità, impotenza, ignoranza. Per accogliere Dio non basta lo sguardo puro, ci vuole anche il cuore umile e sincero ».

PAOLO ASCAGNI

C. CARDONA: *Ética del quehacer educativo,* Rialp, Madrid 1990, pp. 180.

È stato giustamente detto che uno dei principali meriti di questa opera è la dimostrazione della rilevanza imprescindibile della qualità morale dell'impegno educativo. A conferma del presente rilievo si può aggiungere che la validità di tale dimostrazione poggia sul fondamento della metafisica perenne, cioè del tomismo originario, senza di cui il discorso sull'educazione (come, del resto, su ogni altro tema) verrebbe addirittura a mancare di senso.

Si può inoltre osservare che, in questo lavoro, l'illustre filosofo-teologo prosegue, in un certo modo, il discorso di fondo,

condotto nel suo magistrale volume: *Metafísica del bien y del mal* (Universidad de Navarra, Pamplona 1987).

Ética del quehacer educativo è costituito da sei parti di cui le prime cinque sono, a loro volta, costituite da un discorso e da un dialogo: sul significato stesso di tale impegno (pp. 11-36); sull'educazione, la famiglia e il collegio (pp. 37-58); sull'autentica libertà che deve dirigere l'educazione vera (pp. 59-91); sull'esercizio autentico della libertà originaria (pp. 93-114); e sulla sapienza come guida dell'azione educativa (pp. 115-134). La sesta parte (pp. 135-179) contiene note riguardanti vari problemi sociali di oggi studiati, però, sempre alla luce della predetta metafisica e, soprattutto, dei princìpi cristiani.

In alternativa al vuoto e nocivo sociologismo di moda, l'A. riconduce puntualmente il problema educativo alle sue radici metafisico-teologiche dalle quali dipende il significato stesso dell'etica; e, con sano realismo, denuncia la mentalità orizzontalistico-materialistica che oggi domina, si può dire, il mondo e che, volendo disintegrare la libertà morale della persona singola, cerca di annientarla nella impersonale irresponsabilità collettiva (cf. pp. 15 ss., 32 ss., 35 s.). La diagnosi è acuta e centrata in quanto individua la sorgente di siffatto disastro nel sovversivismo etico-speculativo del *cogito* moderno (cf. pp. 23, 31). Pertanto si deve convenire che « *el rechazo de Dios es consecuencia de un previo rechazo de alguna norma ética esencial* » (p. 25. Saranno sottolineati anche gli altri testi dell'A.). Ed è appunto tale rifiuto, antiteistico ed anticristiano nel modo più radicale (cf. pp. 28 ss.), l'origine della dissoluzione moderna della vera trascendenza di Dio in una falsa immanenza la quale è, in sostanza, la perfetta confusione monistica, gnostica e panteistica dell'Assoluto con l'unità-totalità delle finitezze storico-mondane. Ma se, per assurdo, ciò fosse vero, crollerebbe persino l'etica naturale poiché l'uomo verrebbe privato della responsabilità morale sua propria.

In antitesi a tale aberrazione immanentistica cui è asservito il mondo moderno-contemporaneo dalla rivoluzione protestantica ai nostri giorni post-conciliari, « *me parece clara* » — dice l'A. — « *la urgencia de recuperar el sentido profundo de la persona, de su destinación a la bondad como ejercicio positivo de la libertad* [...]. *Los alumnos son personas, cada uno* » (pp. 42 s.). Quindi: « *Se empone un enérgico rechazo de qualquier visión y reducción materialista del hombre, porque el materialismo — en todas sus formas — tiende a degradar la "educación" (propia de las personas) primero en "crianza" (propia de animales), luego en "cultivo" (propio de plantas) y, por la*

fin, en "fabricación" (propia de cosas). Y todo acaba siendo una función tecnológica y ecónomica » (p. 43).

Non è, dunque, difficile ravvisare in questi effetti del totalitario umanesimo immanentistico, inaugurato dal *cogito* (non solo cartesiano, com'è ovvio), il più coerente sviluppo ed aggravio di quella stessa idolatria che già i Profeti condannavano da pari loro. Senonché, per dirla col grande e compianto Eugenio Zolli, essi furono, allora, i grandi incompresi. E la storia si ripete ma, soprattutto, si aggrava per colpa del sistematico e crescente ripudio del Cristianesimo.

A siffatto egoismo, che è sempre tale persino quando sembra amore, l'A. risponde: « *El verdadero amor no es eso; es un acto de libertad, es una elección generosa por la que se procura el bien al otro* » (p. 47). Ciò si realizza solo in virtù della dedizione incondizionata, da parte della libertà di ciascuno di noi, all'unico vero Dio che è lo *ipsum Esse subsistens*, creatore di ogni persona umana con amore, per amore e per l'amore (cf. pp. 48-58).

Poiché l'autentica educazione trascende qualitativamente la mera istruzione (cf. p. 55), a buon diritto l'A. puntualizza: « *La educación es una acción personal, realizada por personas, dirigida a personas, y que tiene como objetivo el desarrollo de personas cabales* [...] » (p. 59). Di qui, contro l'immanentistica, e quanto mai alienante, massificazione odierna, « *la necesidad absoluta de que cada uno se ponga fundamentalmente en relación personal con Dios* » (p. 60. Cf. pp. 61 ss.). Questo è atto di libertà radicale: ossia della libertà mediante la quale ciascuno di noi sceglie di vivere conforme alla volontà di Colui che ci crea per amore assolutamente libero (*liberrimo consilio*, insegna il Concilio Vaticano I) (cf. pp. 64-72).

L'A. sviluppa così il proprio discorso in merito: « *La verdad del ser funda la libertad; y por esa libertad fundada, la persona accede — si quiere — a la verdad, a la Verdad de Dios y a la verdad de sí como persona, que es la verdad que libera.* [...] *La única manera seria y estable de sustentar esas libertades* [quelle "applicate", come le chiama il Fabro], *y de defender a la persona humana en ellas, es constituirla en libertad, es ayudarle a comprenderse y a quererse como "alguien delante de Dios y para siempre", y a obrar en consecuencia. Cuando esto se hace, el hombre es ya verdaderamente libre. Y entonces se enfrenta a los bienes finitos (incluido él mismo) con pleno señorío de sus actos, con plena libertad.*

Éste es el carácter ético del quehacer educativo [...] » (p. 73. Cf. pp. 76-90).

Grazie, quindi, al « *sentido metafísico de la libertad* » (p. 91), sublimato dal Cristianesimo, si ascende spiritualmente fino a riconoscere che quanto più si osserva la legge di Dio, tanto più si è liberi (cf. *ivi*).

È, perciò, improrogabile ricuperare il significato e valore della libertà radicale — falsificata e tradita dall'umanesimo immanentistico e panegoistico (cf. pp. 95-103) —, proprio per salvare il vero cómpito educativo: « *transmitir con el buen saber, con el buen hacer y con el propio bien vivir, la verdad del hombre íntegro; y ayudar con tenacidad a cada uno a ejercitar la libertad como capacidad de dilección, de amor de benevolencia. En definitiva, enseñar a querer queriendo* » (p. 104). Solo la verità, infatti, ha il potere di renderci liberi (cf. *Gv.*, 8,32). Al contrario, « *sin Dios la ética se desvanece: se reduce a un precario equilibrio de egoísmos, a una neutralización de fuerzas opuestas, a la "paz" del terror* » (p. 110). E gli eventi mondiali di questi ultimi anni comprovano sempre più la fondatezza di tale rilievo.

È chiaro che, così intesa e attuata, l'educazione comporta anche sacrifici la cui preziosità spirituale viene, dall'A., messa in luce con queste considerazioni fondamentali: « *La felicidad ha de ser un resultado, y no una intención. El bien merece ser hecho.* [...] *"Mi felicidad" non es el Bien absoluto. Es solo un poco de bien. El Bien infinito es Dios mismo: y tengo que amarle incluso a riesgo de mi infelicidad* » (p. 111. Cf. pp. 112 ss.).

È parimenti chiaro che questo caritatevole spirito di sacrificio si attesta come il più efficace antidoto contro l'egoismo materialistico-nichilistico (dalle implicazioni addirittura terroristiche) in cui l'umanesimo ateo dell'immanentismo ha precipitato il mondo di oggi (cf. pp. 154-169).

Anche per questo motivo la filosofia primigenia, ovvero la metafisica libera dai sofismi razionalistico-immanentistici, è di capitale ed irrinunciabile importanza nel processo educativo (cf. pp. 115-122). Tanto è vero che: « *Su* [della conoscenza teoretica] *objeto verdadero es lo que tiene acto de ser y, en ultimidad, el Acto Puro del Ser, que es Dios. Y Dios es Amor. Ésta es la verdad que, en definitiva, la filosofía busca, lo que ha de movernos a filosofar y a hacerlo bien. Y ésta es la filosofía que debe fundar la ética del quehacer educativo* » (p. 123).

Come l'A. tiene a ribadire, questa filosofia è il tomismo essenziale che vive dell'apprensione del plesso concreto dell'*ens* e, soprattutto, del ritorno al fondamento dell'*esse ut actus omnium perfectionum*. Nel tomismo così qualificato, che rivendica

la dignità etico-teologica della persona singola, « *el acto esencial de la libertad personal es el amor de benevolencia, o amor al bien del otro* [...] » (p. 131. Cf. pp. 134-148). Da questo carattere personale, o soggettivo nel senso migliore, dell'amore autentico discende « *una importante indicación educativa: fortalezcamos la formación espiritual de la persona, para sustraerla a esa dinámica engañadora de la "información" cuantitativa y despersonalizante, de la "reproducción" falsificadora* [...]. *El Autor del ser es necesariamente el Ser Mismo Subsistente* [...], *es Dios. Y* [...] *es la Verdad y el Bien y el Amor* » (p. 153).

Nelle pagine conclusive (pp. 163-179) l'A., citando e meditando il valore di alcuni testi di Kierkegaard sulla dignità etico-teologica del « singolo » e dell'« uomo comune » — testi convergenti con la dottrina tomistica essenziale sul valore della persona —, dimostra che è costitutivo dell'opera dell'educatore l'aiutare il discepolo a liberare la propria libertà; cioè a liberarla dal male mediante la *electio* del Bene supremo che è l'*Esse* per essenza. Ciò significa, perciò, che l'educatore non deve affatto e mai sostituirsi al discepolo — si tratterebbe di una violenza spirituale —, bensì, e soltanto, che il primo deve influire, in quest'unica via, sull'esercizio, da parte del secondo, della propria libertà inalienabile.

Per queste ragioni si augura al presente saggio del Cardona un ampio e durevole successo: a dispetto del sistema e dell'epoca che siamo forzati a sopportare ma che, più ancora, siamo tenuti a combattere.

ANDREA DALLEDONNE

I « SEGNAVIA » GNOSTICI

Non è impresa facile esplorare il labirinto neognostico, e comprendere il senso di idee che hanno lontana ascendenza in frenetiche elucubrazioni teologiche, tramandate da scritture cariche di simbologie e plasmate nel linguaggio dell'oscurità.

Il ricercatore ha la sensazione di aggirarsi in ambulacri senza direzione, e di allontanarsi dal senso comune. Da qui la frequenza di incertezze e abbagli nella letteratura, specialistica o divulgativa, che riguarda lo gnosticismo antico e le sue forme moderne.

Esiste tuttavia un criterio sicuro per attingere una certa chiarezza: considerare le storie esemplari del pensiero neognostico, storie che, immancabilmente, si sviluppano secondo lo schema della contrapposizione degli errori estremi, vitalismo e thanatofilia, euforia prometeica e deprimente culto delle origini.

La storia segreta del nazismo e dei suoi torbidi intrecci con le società segrete, come la « Thule » di Londra, storia su cui si comincia appena a far luce, dopo che l'apertura degli archivi segreti del KGB hanno svelato alcuni inquietanti retroscena dell'affare Hess è un « segnavia » importante, benché il suo « sentiero » si debba ancora esplorare. Più comprensibile, fra le tante avventure del neognosticismo, è quella della scienza positivista e della medicina, in modo particolare. In essa le contraddizioni, che erano già implicite nel pensiero illuminista, si manifestano infatti con evidenza quasi brutale.

La medicina moderna, forte del metodo positivo e dei suoi dogmi efficientisti, ha conseguito risultati eccellenti e prodigiosi, come la « debellatio » delle malattie infettive, la drastica riduzione dei danni conseguenti alle embolie, il perfezionamento delle tecniche chirurgiche, la guarigione di buona parte delle affezioni neoplastiche ecc. Per effetto di tali successi la media della durata della vita umana si è alzata notevolmente ed ancora tende ad alzarsi.

Ma la medicina moderna (positivista e massonica, considerata la infiltrazione di « iniziati » nella classe medica) oltre che al principio vitalistico e filantropico apertamente professato, è stata coerente al dogma « religioso », che esclude la misericordia e nega la sacralità della vita.

Di conseguenza, mentre una schiera di scienziati si impegnava efficacemente nella difesa della vita, un'altra, non meno folta, ma più agguerrita, lavorava per una logica di segno opposto e produceva instancabilmente metodi sempre più sofisticati per la contraccezione, l'aborto cruento e l'aborto chimico. Così si è ottenuto un risultato catastrofico: il rapido e inarrestabile invecchiamento della popolazione, che, in alcuni paesi dell'occidente, sta assumendo l'aspetto di un gerontocomio... Un risultato, che, ora, suscita timori giustificati ed eccita proposte paradossali, come quella di Massimo Fini, il quale propone, addirittura, di porre freno alla ricerca scientifica, visto che i suoi successi procurano sopravvivenza agli invalidi mentre soffocano le nuove generazioni.

Il ragionamento di Massimo Fini è chiaramente provocatorio, ma non assurdo, se si considera che la medicina moderna mantiene in vita anziani che la società secolarizzata non vuole e comunque non può assistere degnamente, e meno ancora lo potrà in futuro, dato che, per il 2012 si delinea uno scenario demografico veramente nero, cioè un pensionato a carico di ogni coppia di lavoratori. Una situazione insostenibile, quando si considera che, già oggi, nei ricoveri per gli anziani il rapporto è di uno a uno: un assistente per ogni assistito. L'orizzonte di un « totalitarismo ospedaliero » è ormai a portata di mano. È chiaro che non si tratta solamente di oggettive difficoltà: la cultura dominante, infatti, considera indegne di essere vissute le vite degli uomini che non producono e non consumano. Le vite che non possono ardere nella passione faustiana, che sola sembra aver senso, per i moderni.

L'approdo della logica scientista, sdoppiata nella parabola della medicina ultima, è dunque l'oscurantismo programmato, il « proibizionismo » paradossale di Fini, o, più verosimilmente, il ricorso massiccio alla soluzione eutanasistica. « Morte dolce », che in modo indiretto o con clandestine procedure, è attualmente procurata a numerosi lungodegenti e pazienti terminali nelle cliniche più « illuminate » dell'occidente prospero.

Ora la parabola fallimentare e mortuaria della medicina vitalista, ritrae perfettamente le due anime di quell'apprendista stregone che fu l'uomo dell'Enciclopedia di Diderot. È la più fedele ricostruzione della figura dello gnosticismo e delle sue

antinomie: l'ebbrezza della vita annodata, dal filo della trasgressione, alla bramosia estinzionista. Libertinismo ed encratismo, quasi un tema musicale wagneriano.

I « sentieri » dello gnosticismo

La filosofia oracolare di Martin Heidegger, dove sono felicemente coniugati lo spirito di rassegnazione al « destino » tecnocratico e il disprezzo per la « volontà di potenza » che sarebbe implicita nel comando divino « dominate la terra », getta una vivida luce sull'unità dello gnosticismo antico, che fu generato dall'odio contro il Dio dell'Antico Testamento, e dello gnosticismo moderno, che esalta la scienza faustiana per poi deprimerla e renderla funzionale alla salvezza che, forse, sarà donata da un oscuro e « superiore » dio. « Troviamo in Heidegger — scriveva Gianni Baget Bozzo nel 1966 — un'idea gnostica, che risale al patrimonio originale della gnosi giudaica: l'idea del dio malvagio, la cui opera è la seduzione e la frode, che conduce gli uomini alla necessità del male » (cfr. Rubrica *Gnosis*, in *"Renovatio"*, Genova, ottobre 1966).

Il Nulla, scriveva Alberto Caracciolo, interprete autorevole e interlocutore privilegiato di Heidegger, è « la totalità del mondo, la sua negazione e la sua redenzione » (A. Caracciolo, *Heidegger e il nichilismo*, Napoli, 1981).

È dunque evidente che, ove gnosticismo e neognosticismo non sono considerati nella loro inclinazione al nichilismo, sono inevitabili equivoci e reazioni incontrollate, come quelle di alcuni esponenti ed amici di Cl. Giovanni Testori, ad esempio, che riprende, forse inconsapevolmente, le datate congetture di Harnack e Labertonniere (« lo gnosticismo è l'ellenizzazione acuta del Cristianesimo ») e di Bonaiuti (lo gnosticismo è l'astrazione filosofica infiltrata nella teologia cristiana) e perciò riduce il movimento neognostico a tendenza all'astrazione, e intravede astrazioni perfino dietro l'uso dell'articolo determinativo nei testi liturgici. Quando nel neognosticismo non si manifesta la tendenza ad « astrarre » ma una morbosa volontà di negare la divinità, tendenza che Giacomo Contri definisce (sul *"Sabato"*) « perversione e schizofrenia ».

La verità è che lo gnosticismo non ebbe origine dalla mescolanza della fede cristiana con il pensiero dei filosofi classici, ma, al contrario, ebbe irriducibili nemici nelle scuole neoplatoniche, specialmente in quella di Plotino.

Lo gnosticismo non è il prodotto della mentalità filosofica che avrebbe inquinato la fede primitiva producendo astrazioni, anche se è innegabile che nei testi apocrifi ricorrono affermazioni della separazione sostanziale del Cristo Unigenito dal Gesù della storia (cfr. ad esempio l'esposizione di Ireneo *Adv. haer.*, I, 21, 1-5, e il contenuto del XXIV capitolo del vangelo dello Pseudo-Filippo).

Nessuno può negare l'esistenza di una tale dottrina (il « docetismo ») che nega l'unione della natura divina e della natura umana nell'unica persona di Gesù Cristo, e, quindi, suggerisce l'idea di un Cristo « ulteriore » mai realmente incarnato. Un Cristo immateriale, apparso solo ad alcuni apostoli, ed apparso non per redimerli ma per destarli dall'oblio, svelando loro l'appartenenza a una natura incorruttibile. (Come è possibile, a questo punto, non rammentare i giochini filologici di Heidegger intorno al termine greco « aletheia », che significa verità e svelamento?).

Se lo gnosticismo si esaurisse nel « docetismo », come pretendono gli esperti del *"Sabato"*, non sarebbe spiegabile la ragione della separazione del Cristo gnostico dal Cristo della storia. E non si spiegherebbero certe deviazioni della teologia postconciliare, deviazioni che non consistono in insignificanti mutamenti grammaticali dei testi liturgici, ma in deviazioni antropologiche, che derivano, prima che da Heidegger, da influenze hegeliane, nicciane e teosofiche.

Il « docetismo », dunque, è solo un aspetto derivato della teologia gnostica. È infatti fuori d'ogni ragionevole dubbio che la teologia gnostica ha fondamento nella negazione della divinità del Dio dell'Antico Testamento. Prima che « astrazione » del Cristo da Gesù, si tratta della separazione di un « dio » supremo (e abissale) dal Dio che si è rivelato ad Abramo e a Mosè.

I bagliori dello gnosticismo

Su un punto i testi paleognostici sono sempre concordi: il Dio della rivelazione biblica è un usurpatore, un illuso. « Egli pensò che "solo lui esistesse" e proclamò "non c'è altro al di fuori di me" » (cfr. *"Trattato circa l'origine del mondo"*, in *Apocrifi del Nuovo Testamento*, Casale, 1975, vol. I/1).

Al vero Dio il mito gnostico oppone un'oscura « entità », abisso vuoto, caos informe, da cui procede una sapienza femminea e tremenda, che smentisce Dio con potenza di voce: « Tu sbagli, un uomo immortale e luminoso esiste prima di te...

Egli ti calpesterà come è pestata la creta dal vasaio » (*Trattato ecc.*, cit.).

Nella dottrina soggiacente al mito niente rinvia al pensiero dei filosofi greci. Caso mai si può parlare di una hybris analoga a quella che pervade i culti preellenici della Gran Madre e di Dioniso, o più propriamente, il culto di Baal.

La fonte del « pensiero » gnostico va cercata nella speculazione delle sette eterodosse giudaiche, che erano attive assai prima dell'era cristiana, cioè negli ambienti che anticipano la cultura del Talmud.

Lo gnosticismo ha utilizzato miti di derivazione cananea e fenicia. Henri - Charles Puech situa l'origine dello gnosticismo nel tempo della diaspora babilonese, e descrive un sincretismo che include elementi persiani, alessandrini ed ellenistici. (Cfr. H.C. Puech, *Sulle tracce della gnosi*, Milano 1985, pag. 196 e seg.).

Questione dell'origine a parte, è certo che lo gnosticismo ha prima la natura di un'eresia ebraica e solo in seguito quella di un'eresia cristiana. Lo sostiene, con argomenti mai confutati e discussi, Robert M. Grant, secondo cui l'errore gnostico ha lungamente incubato nelle sette eterodosse del giudaismo ed ha raggiunto la sua forma definitiva dopo il tramonto delle speranze apocalittiche del giudaismo, cioè dopo la distruzione di Gerusalemme da parte di Tito. (Cfr. Robert M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, New York, 1959).

Se Gerusalemme era stata distrutta, voleva dire che la Scrittura conteneva un inganno: il Dio che in essa aveva parlato e si era rivelato non era il dio supremo ma una potenza inferiore e oscura, un simulacro. Il mondo da lui creato, di conseguenza, non era opera buona e le profezie e le leggi erano ingannatrici. (Su questo cfr. le puntuali argomentazioni di Giorgio Jossa, in *Lo gnosticismo in relazione al giudaismo*, in *"Atti dei colloqui di Messina sulle origini dello gnosticismo"*, Leiden, 1967).

Le « scritture » gnostiche « cristiane » non sono che ripetizioni e variazioni su questo tema, vera e propria ossessione dell'ebraismo eterodosso: l'universo ha avuto origine da una « caduta » o da una « catastrofe » consumata all'interno dell'abisso (o « prepadre », propator). Chi lo formò voleva fosse indistruttibile, ma venne meno e non realizzò le sue speranze.

Tutta la mitologia gnostica è dominata dall'avversione contro il Dio della Tradizione e dal disprezzo per la sua opera, per le sue profezie e per le sue leggi.

L'avversione degli gnostici ebrei per il Dio dei loro padri, si manifesta talora con i toni della più insensata blasfemia. È il caso della « Genealogia di Maria », un testo citato da Epifanio. In esso si narra che a Zaccaria, mentre incensava, si sarebbe rivelato un individuo con sembianze d'asino. « Uscito fuori volle dire: — Guai a voi! Chi adorate? — Quindi raccontò ad altri la sua visione e fu ucciso » (Cfr. Epifanio, *Pan.*, XXVI, 12, 1-4).

In altri testi il « vero dio » si presenta con l'aspetto di androgino e proclama « Io sono il padre io sono la madre » (*Apocryphon Johannis*, 4). Quindi rivela che la caduta da cui ha origine il mondo è causata dal « prounikon » (libido) di Sofia, un misterioso « eone » (*ibidem*). Da qui trae origine la sacralizzazione delle pratiche trasgressive e il culto tributato agli eroi negativi. Ireneo afferma che gli gnostici « fanno discendere Caino dalle potenze superiori e riconoscono Esaù, i sodomiti e ogni simile come loro parente... Anche il traditore Giuda ha saputo questo con esattezza. Egli solo, tra gli apostoli, ha conosciuto la verità e ha compiuto il tradimento » (*Adv. haer.*, I, 31, 1-2).

Quanto ai misteri orgiastici praticati nel segno di una tale teologia sappiamo la loro perversità da Epifanio (*Pan.* XXV, 3, 2) e da Clemente, che denuncia le brutture degli eretici: « si trovano riuniti a cena (non chiamerò banchetto eucaristico il loro raduno), uomini e donne insieme, e si satollano (nella sazietà c'è Venere, come si suol dire) poi rovesciando le lampade *levano di mezzo quella luce che smaschererebbe la loro ingiustizia pornografica*, e si congiungono come vogliono, con chi vogliono » (*Stromati*, III, 2, 10).

Altre testimonianze riguardano disgustosi banchetti e parodie eucaristiche da postribolo.

All'origine di queste bestialità si trova il principio immoralistico, proclamato nel Vangelo Apocrifo di Maria: « *non esiste peccato* » (*Vangelo di Maria*, 2).

Più in profondità si trova la dottrina che riduce l'*ipsum esse* della rivelazione ad abisso informe e proclama « l'eternità delle tenebre donde è uscito il principe di questo mondo » (*Memoria apostolorum*, nella *"Consultatio"* di Paolo Orosio).

In questa prospettiva gli autori gnostici sono avanzati fino alle più estreme conseguenze, e cioè al rovesciamento della religione in un culto luciferino formalmente qualificato, cioè il culto del serpente (ofitismo).

Il senso dello sdoppiamento della persona, del Cristo, l'*a-*

strazione di cui parlano i redattori del Sabato, allude dunque a qualcosa di ben più tenebroso e cioè alla proposta di un « Cristo » ulteriore, disceso dall'abisso del « prepadre » per combattere il Dio della Bibbia e rovesciare la sua legge.

Tutto dipende da una «teologia» invertita, opposta alla Rivelazione, dove Dio si manifesta come *ipsum esse* e Signore dall'infinite perfezioni. Una teologia « debole », che concepisce la divinità come uno spirito abissale e vuoto, un « più che essere » e un'assoluta « oltrità » spoglia di perfezioni, e amore che, non potendo amare nulla in sé (« l'amore non è amore se non c'è nulla da amare ») è costretto a produrre altre realtà spirituali, lungo una via di discendenza e degradazione che mette capo al « dio inferiore », l'« arconte », cioè il Dio di Abramo.

Lo gnosticismo, dunque, non è da intendere come ispiratore di un'astratta filantropia e di un moralismo totalizzante. E così il neognosticismo, oggi così largamente diffuso nella cultura, nel costume e nella politica, non promuove un mondialismo a sfondo moralistico, inquisitorio e « pelagiano » (come potrebbe credere chi, suggestionato dalla lettura di Solove'v, non conoscesse le fonti sospette cui egli ha attinto) ma al contrario: sta costruendo un impero della trasgressione, a misura della mistica di El-Gabal, il vero nome dell'imperatore Elagabalo: un Pasolini abitante nel « palazzo ».

« *Non esiste peccato* » è un dogma che si adatta meglio allo stile di vita di Nietzsche, Heidegger, Mann e Pasolini che al discutibile moralismo « pelagiano » di Norberto Bobbio.

Non è opinione cattolica, ma affermazione dell'autorevole Guénon, e in uno scritto massonico, che l'essenza della massoneria è lo gnosticismo. E che lo gnosticismo esclude tassativamente la sequela della legge morale: « Contrariamente a quanto si è immaginato, le prove massoniche *non hanno lo scopo di tirar fuori il coraggio o le qualità morali del neofita* » (cfr. René Guénon, *Studi sulla massoneria,* Roma 1983, pag. 9).

La manifestazione di una vitalità gnostica nell'età contemporanea è segno di un progetto immoralista, e di un immoralismo a sfondo distruttivo, nicciano o leopardiano. Il mondialismo gnostico si oppone con ferocia alla Chiesa cattolica, ma, con altrettanta durezza, combatte le tensioni moralistiche, che permangono, come residui cristiani, nelle filosofie dell'immanenza: la filosofia di Bobbio e, ancor più, la filosofia di Gentile. Identificare la cultura neognostica con il pensiero di tali autori è pura ingenuità, un'ingenuità che « minimizza » l'insidia dell'errore moderno e quindi depotenzia la necessaria reazione ad esso.

Combattuta e confutata dai Padri della Chiesa, l'eresia gnostica cade, per un lungo periodo, in una specie di letargo.

Non è, infatti, da ritenere diretta derivazione dello gnosticismo la religione manichea, rigido dualismo (di origine zarathustriana), che contempla due princìpi coeterni e antitetici, la « luce » e le « tenebre », nella cui mescolanza consiste l'autentico male, e un male che sarà superato quando gli opposti « assoluti » si separeranno nuovamente, laddove lo gnosticismo concepisce un solo principio e pone la salvezza nel ritorno all'Abisso originario. È indubbio che il manicheismo, nell'aspetto conosciuto e combattuto da sant'Agostino, sia *anche* il frutto dell'incontro del dualismo persiano con l'eresia propriamente gnostica. Ma questo non toglie che, nel manicheismo l'influenza gnostica sia marginale. Allo stesso modo non sono da giudicare prodotti dello gnosticismo le eresie che infestarono il Medioevo, anche se, nelle dottrine dei bogomili e dei catari (le più diffuse e radicali) sono individuabili elementi caratteristici dello gnosticismo.

Il movimento cataro, ad esempio, si diffonde, e non per caso, in un'area geografica confinante con i territori conquistati dall'Islam, cioè da una cultura che combinava felicemente arcaismo e sincretismo. Così gli elementi costitutivi dell'eresia catara sono eterogenei e condensati in una mistica contraddittoria, libertinismo ed « endura », quasi un antecedente brutale del quietismo, che divamperà nella Francia del XVII secolo.

Nella dottrina catara, come in quella manichea, è forse implicita (ma non manifesta) la svalutazione radicale della divinità e l'avversione risentita e furiosa contro il Dio della rivelazione veterotestamentaria. Se di gnosticismo si può parlare si tratta dunque di uno gnosticismo latente e non formale.

Miti ed idee *propriamente* gnostici fanno, invece, la loro ricomparsa nella seconda metà del XVI secolo, nei paesi dell'area protestante.

Con ogni probabilità le fonti delle dottrine che si affermano in quel cruciale periodo della storia europea sono il contraffatto platonismo dei bizantini (approdati in occidente dopo il 1452) e il cabbalismo, che prospera nelle scuole rabbiniche eterodosse.

Qualunque sia l'opinione sull'origine delle dottrine (neo) gnostiche del XVI secolo sta di fatto che esse, nella prima fase,

esprimono la curiosa tendenza ad associare il più rozzo sperimentalismo (o scientismo) a suggestioni magico-arcaicizzanti. Si pensi al miscuglio di « sapientia veterum » e progressismo che Bacone utilizza per costruire il « tempio » (salomonico) della modernità. In una fase immediatamente successiva i miti neognostici si nascondono, « rifluiscono » nella setta rosacruciana, dove incuba (secondo il concorde parere di storici, come Francis Yeats, e di « iniziati », come René Guénon) la cultura massonica e illuminista.

Ci sono dunque zone oscure e poco esplorate nella storia del movimento neognostico e questo non consente di ricostruirne i vari passaggi, cioè le sedi in cui si compie la mascheratura filosofica del mito originario.

Il problema della «tradizione regolare» dell'iniziazione gnostica è, peraltro, marginale, come sostiene, con validi argomenti, l'autorevole framassone Guénon: « si è tanto scritto sulla questione della regolarità massonica, e se ne sono date in proposito tante definizioni differenti ed anche contraddittorie, che questo problema, ben lungi dall'esser risolto, è forse divenuto addirittura più oscuro. Sembra, del resto, che sia stato mal posto, dato che si cerca sempre di basare la regolarità su considerazioni puramente storiche, sulla prova vera o supposta di una trasmissione ininterrotta di *poteri* da un'epoca più o meno remota; e bisogna riconoscere che, da questo punto di vista *sarebbe facile trovare qualche irregolarità all'origine di tutti i Riti attualmente praticati.* Ma pensiamo che tutto ciò non abbia l'importanza che certuni, per ragioni diverse, gli hanno voluto attribuire, e che la vera regolarità risieda essenzialmente nell'ortodossia massonica; e questa ortodossia consiste innanzitutto nel seguire fedelmente la Tradizione, nel conservare con cura i simboli e le forme rituali che esprimono questa Tradizione e ne sono la veste... » (R. Guénon, *Studi sulla massoneria,* Roma 1983, pag. 7).

È noto (e su questo punto Guénon si espresse chiaramente nel suo *Le roi du monde*) che per «tradizione» primordiale egli intende il rifiuto del Dio di Abramo, cioè la sequela del modello luciferino. E che il luciferismo è l'essenza della massoneria « eterna ».

Ora, nell'età moderna, lo gnosticismo, la massoneria « eterna », riappare come tentativo (coronato finalmente da un pieno successo) di attuare il passaggio, o meglio la translitterazione e il travestimento della mitologia luciferina nel razionalismo filosofico.

La prima versione filosofica di un pensiero oggettivamente e rigidamente gnostico, dopo la confusa produzione baconiana, si trova nell'opera di Jacob Böhme. Il suo scritto più significativo, *Aurora o il rosseggiare del mattino in ascesa* (scritto intorno al 1612) ha fondamento sopra i due pilastri dello gnosticismo « classico »: il contrasto bene-male è *naturalmente* fondato in Dio, il mondo è una *discesa* di Dio. Non si tratta del dualismo manicheo, non del misticismo cataro e neppure del semidualismo platonico (ammesso che il « Timeo » non inclini al creazionismo) o neoplatonico (si pensi alla sofferta definizione del male in Procolo: « quasi nulla ») ma di un monismo rigido, che però vede nell'unico principio la fonte di ogni divisione e di ogni antinomia.

L'opera di Böhme segna un « passaggio » cruciale, in quanto realizza per la prima volta la « conversione » dell'empietà gnostica alla filosofia, e sia pure alla filosofia di un autodidatta. Ha poca importanza stabilire la « regolarità » di Böhme. Visionario e discepolo di visionari egli ebbe infatti fonti di indubbia « regolarità »: l'allucinazione, prima di tutto, ed insieme con essa la lezione allucinatoria del « mistico » vagante Franck e la magia di Paracelso. Dopo Böhme (questo sembra importante) la filosofia moderna, e la filosofia tedesca, « ultima », in senso proprio, non cambierà più direzione.

Sarebbe inesatto ridurre il movimento neognostico alla filosofia tedesca e trascurare il notevole apporto dell'illuminismo francese. Ma è certo che la corrente più impetuosa, quella che ancor oggi prevale, ha origine dalle convulsioni della Germania che si esprime nel linguaggio « aurorale » di Jacob Böhme.

PIERO VASSALLO

MICHELANGELO
E LA CAPPELLA PAOLINA

Se confrontiamo l'enorme numero di pubblicazioni sulla maggior parte delle opere michelangiolesche con quelle invece riguardanti i soli affreschi della Cappella Paolina, si rimane stupiti dalla scarsità di trattazioni specifiche sull'argomento.

Lo stesso Charles De Tolnay dedica, nella sua monumentale opera su Michelangelo, non più di una decina di pagine alla Paolina. Quale può essere il motivo di tanto disinteresse da parte degli studiosi?

Le giustificazioni sono molteplici, per lo più superate e discutibili, in quanto appartenenti ad un particolare momento e concezione maturati durante lo sviluppo della storia della critica d'arte. Una tra le più note e ripetute consiste nel ritenere gli ultimi affreschi del Buonarroti il prodotto di un uomo ormai anziano, espressione della decadenza senile dell'artista, perciò non comparabili alla grandiosità delle precedenti opere. Un'altra spiegazione, piuttosto frequente, sostiene che i due dipinti michelangioleschi sono ormai irrimediabilmente danneggiati e compromessi dai numerosi interventi di « restauro » e dai poco rispettosi rifacimenti pittorici che gli affreschi subirono durante il corso degli anni dal 1550 ai giorni nostri.

Resta comunque chiaramente opinabile la tesi di certi autori che si lasciano suggestionare dal famoso e documentato incendio, della volta della Cappella, che risale al 1545, anno in cui Michelangelo aveva portato a termine la sola « Conversione di Saulo », mentre il secondo affresco, la « Crocifissione di San Pietro », doveva ancora essere iniziato. È perciò logico supporre che se il primo affresco avesse subito delle lesioni lo stesso Buonarroti lo avrebbe certamente ritoccato.

Ed è proprio questa scarsa presenza di materiale diretto che ha suscitato il nostro primario interesse, oltre alla convinzione che l'ultima opera pittorica di Michelangelo debba essere conosciuta e rivalutata, in quanto testimonia il superamento dei valori plastici del primo '500 espressi dallo stesso artista in gioventù.

Giunti a questo punto si rende necessario descrivere nei particolari i due affreschi, attraverso un tentativo di ricerca iconografica sui temi dei dipinti: la « Conversione di Saulo » e la « Crocifissione di San Pietro ».

In questo modo ci siamo resi conto della rarità delle rap-

presentazioni precedenti al '500 di questi due particolari eventi della vita dei Principi degli Apostoli. Ma d'altra parte i temi prescelti per l'opera di Michelangelo risultano più comprensibili se consideriamo il periodo nel quale la Cappella Paolina fu affrescata.

I dipinti sono cronologicamente situabili tra l'ottobre 1542 e l'inizio del 1550; più precisamente il Buonarroti lavorò alla « Conversione di Saulo » dal 1542 al 1545 circa, ed alla « Crocifissione di San Pietro » dal 1545 al 1550.

Questo è un periodo di notevole tensione religiosa, la riforma luterana è già in atto da qualche tempo ed il Pontefice avvia la Controriforma Cattolica. Paolo III (Alessandro Farnese 1468-1549) aveva bandito il Concilio già nel 1536 ma, per cause politiche, non poté convocarlo se non nel 1545, stabilendone i principali obiettivi: l'unione dei cristiani, la difesa della fede e la riforma della Chiesa.

Già da tre anni Michelangelo aveva iniziato il primo dei due affreschi della Cappella Paolina. Considerando il luogo per il quale i dipinti vennero commissionati: la Cappella privata del Pontefice, consacrata a San Paolo dal quale il Papa stesso aveva preso il nome, (Paolo III), è certo che la scelta dei due temi da rappresentare derivi dalla Curia Romana se non dal Santo Padre in persona.

Conseguentemente possiamo affermare che i temi, tanto inusuali nei secoli precedenti, non solo si adattavano alle esigenze della Controriforma ma erano in perfetta sintonia con le nuove idee di rinnovamento spirituale della Chiesa di Roma.

Uno dei capisaldi della dottrina cattolica messi in discussione e contestati dai protestanti (Luterani, Calvinisti, Anglicani, etc.) era il primato e l'autorità del Pontefice.

La rappresentazione del martirio, quindi della morte, di Pietro può allora essere interpretata come la testimonianza visibile dell'atto attraverso cui si trasmise al Vescovo di Roma l'eredità del primato di San Pietro come Sommo Pontefice Romano e di tutto il mondo cattolico. (1)

Mentre per quanto riguarda la « Conversione di Saulo » bisogna ricordare che San Paolo fu l'Apostolo che collaborò con San Pietro per la diffusione del cristianesimo nell'Impero Romano e in particolare a Roma.

---

(1) L'incisore Gianbattista de' Cavalieri spiegò l'affresco, con una didascalia, come il simbolo del primato pontificio.

È possibile inoltre avanzare l'ipotesi che si possa scorgere, in qualche modo, la polemica circa la Grazia in atto allora tra Protestanti e Cattolici. Per i Protestanti la Grazia di Cristo, come una coltre, copre l'uomo peccatore, che rimane tale. Per i Cattolici la Grazia di Cristo trasforma l'uomo da peccatore a giusto, distrugge il peccato che non esiste più, opera una conversione o trasformazione e rinnova l'uomo interiormente: così Saulo diventa Paolo l'Apostolo.

Attraverso i due affreschi Paolo III intende, probabilmente, esaltare la Chiesa di Roma.

Quanto questi problemi di natura ecclesiastica influissero direttamente su Michelangelo e quindi sulla sua produzione artistica non lo sapremo mai con certezza, possiamo comunque produrre delle ipotesi.

Molti studiosi hanno sottolineato il rapporto esistente tra l'evoluzione delle idee religiose di Michelangelo e l'amicizia che lo legava a Vittoria Colonna. Quasi certamente non tutte le idee religiose della Marchesa di Pescara erano perfettamente ortodosse e corrispondenti agli schemi teologici della Curia Romana, inoltre ella appartenne al cosiddetto « circolo di Viterbo », che successivamente fu definito da Paolo IV « maledetta setta ». (2)

È noto che i discorsi viterbesi vertevano sul problema della giustificazione e della grazia, ma è necessario ricordare che a quel tempo non si era ancora giunti ad una definitiva ed ufficiale soluzione della questione; inoltre era un argomento all'epoca molto discusso, per cui non è possibile chiarire se la Colonna e gli intellettuali ad essa legati fossero in effetti vicini all'eresia, e tantomeno sappiamo se Michelangelo fosse particolarmente sensibile a questo tema.

Si può comunque supporre che anche Michelangelo fosse venuto a conoscenza della particolare teoria sulla giustificazione elaborata dal cardinale Gaspare Contarini. La teoria contariniana differisce da quella luterana della *sola fides*, ma si basa principalmente sulla fiducia nella misericordia di Dio, pur non rinnegando la necessità delle opere buone da parte dell'uomo. (3)

Ma che Michelangelo seguisse questa nuova dottrina non

---

(2) ROMEO DE MAIO, *Michelangelo e la Controriforma*, Bari, 1981.

(3) LUDWIG VON PASTOR, *Storia dei Papi*, vol. XII, versione italiana a cura di Angelo Mercati, Roma 1942, vol. V e vol. VI.

è certo, e non è neppure chiaramente riscontrabile nelle sue ultime opere pittoriche.

Allo scopo di comprendere le novità compositive introdotte dal Buonarroti nei due affreschi della Cappella Paolina, abbiamo cercato le rappresentazioni anteriori ai due dipinti Vaticani nell'ambito del territorio italiano e soprattutto nei luoghi in cui Michelangelo visse e soggiornò durante gli anni precedenti al 1542.

Prediligendo così le tradizioni sviluppatesi nell'Italia Settentrionale e Centrale siamo giunti a compilare un elenco delle più probabili ascendenze iconografiche dei due dipinti. (4)

Per quanto riguarda la « Conversione di Saulo » abbiamo analizzato le seguenti opere:

— *Quadro di predella di « Alunno di Domenico »*, Lucca, Sagrestia del Duomo (1488).
— *Disegno di « Alunno di Domenico »*, Gabinetto dei Disegni e delle Stampe, Uffizi, Firenze, seconda metà del '400.
— *Quadro di predella di Benozzo Gozzoli*, Metropolitan Museum of New York, (1460 circa).
— *Disegno di Bartolomeo di Giovanni*, seconda metà del '400.
— *Arazzo su cartone di Raffaello Sanzio*, Roma, Pinacoteca Vaticana, prima metà del '500.

Descriveremo ora, caso per caso, le analogie con la versione michelangiolesca.

L'episodio proposto ha come fonte scritta gli *Atti degli Apostoli* (cap. 9, versetto 3-8).

Il testo sacro narra che Saulo, mentre si stava avvicinando alla città di Damasco, fu all'improvviso avvolto da una luce, precipitò a terra ed udì una voce che diceva: « Saulo, Saulo, perché mi perseguiti! ». E Saulo rispose: « Chi sei, Signore? ». E quello disse: « Io sono Gesù che tu perseguiti! Ma su alzati e va in città: là c'è qualcuno che ti dirà quello che devi fare ».

Anche i compagni di viaggio di Saulo avevano udito, ma non avevano visto nulla. Il futuro apostolo si rese conto aprendo gli occhi di essere diventato cieco, fu allora condotto

(4) GEORGE KAFTAL, *Saints in Italian Art*, Firenze 1952,1985; vol. I *Iconografia dei Santi nella Pittura Toscana*; vol. II *Iconografia dei Santi nelle scuole pittoriche dell'Italia centrale e meridionale*; vol. III *Iconografia dei Santi del nord-est Italia*; vol. IV *Iconografia dei Santi del nord-ovest Italia*.

dai suoi compagni a Damasco. Secondo gli *Atti degli Apostoli*, Saulo era un giovane ebreo fanatico e pieno di odio per i Cristiani, Michelangelo invece lo raffigura come un vecchio con baffi ed una fluente barba bianca. Prendiamo ora in considerazione il piccolo quadro di predella di « Alunno di Domenico » conservato nella Sagrestia del Duomo di Lucca, e facente parte di una « Madonna in Trono », di Domenico Ghirlandaio. (5)

Nella predella oltre alla « Conversione di Saulo » compaiono San Lorenzo e Sant'Agostino dentro delle nicchie, una Deposizione e scene della vita dei Santi. Saulo è a terra, in primo piano, si appoggia sul braccio destro, ma soprattutto non segue la tradizione secondo cui Saulo nel momento della sua conversione è di giovane età, anzi in questo caso il Santo è rappresentato come un vecchio con i capelli grigi, i baffi e la barba. I compagni fuggono a destra ed a sinistra verso il fondo; inoltre nell'angolo superiore sinistro si vedono sporgere le punte di alcune picche: un motivo che verrà ripreso nella Cappella Paolina non nella « Conversione di Saulo », ma nella « Crocifissione di San Pietro ». Un modo, un artificio grafico per indicare la presenza di un maggior numero di personaggi al di fuori del limite imposto dalla cornice del dipinto.

In alto per rappresentare la « divinità » « Alunno di Domenico » dipinse una mano con l'indice puntato verso Saulo.

Dello stesso autore abbiamo tre versioni della « Conversione di Saulo »; oltre al quadro della predella esiste un disegno conservato al Gabinetto dei Disegni e delle Stampe agli Uffizi, e B. Berenson gli attribuisce le illustrazioni del volume *Epistole et Evangelii* di Piero Pacini da Pescia pubblicato nel 1495: tra di esse vi è una incisione in legno molto simile al quadro di Lucca.

Il disegno degli Uffizi presenta numerosi dettagli rispetto alla predella descritta precedentemente, inoltre vi è anche inserito un episodio cronologicamente posteriore alla conversione: la « Predica di Paolo », un episodio che l'autore ambienta sulle rive di un piccolo lago. I punti di contatto tra l'affresco di Michelangelo sono chiaramente individuabili:

— Saulo giace a terra in primo piano, si sostiene sul braccio destro, ed un raggio di luce o fulmine lo unisce al Cristo.

---

(5) HENRIETTE VAN DAM VAN ISSELT, *Sulla iconografia della "Conversione di Saulo di Michelangelo"*, in «Bollettino d'arte». Anno 1952, vol. 37, pp. 315-319.

— Il seguito di Saulo fugge, dividendosi in due gruppi, verso destra e verso sinistra.

— Tra i soldati che fuggono sono riscontrabili alcune analogie nei movimenti, ed anche le armature ricordano vagamente quelle dell'affresco.

— Uno staffiere tenta di trattenere il cavallo di Saulo che fugge verso destra, con una direzione parallela alla superficie: Michelangelo decisamente più moderno nel concepire il movimento del cavallo lo dirige a destra ma verso il fondo.

— La città di Damasco è schematicamente rappresentata sullo sfondo a destra.

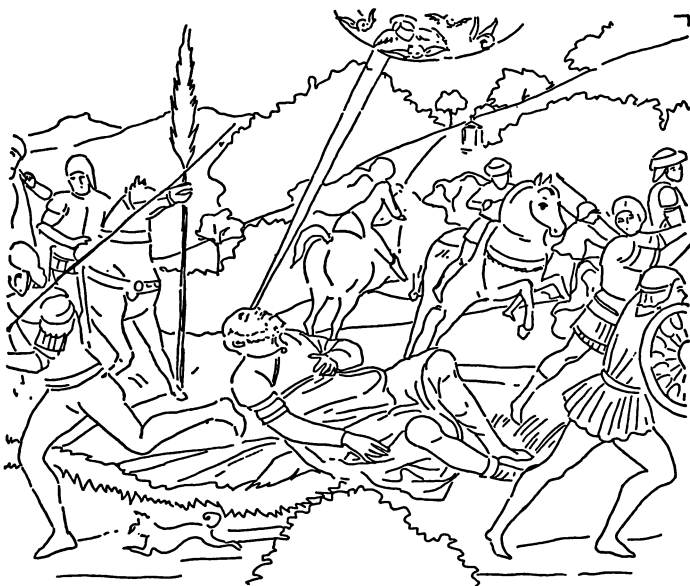
— Saulo è un vecchio con i baffi e la barba.

Charles De Tolnay, nel volume conclusivo della sua monumentale e fondamentale opera su Michelangelo, propone, senza però analizzarne i dettagli, altre due rappresentazioni della « Conversione di Saulo ». Nel primo caso prenderemo in considerazione il piccolo quadro di predella di Benozzo Gozzoli, attualmente al Metropolitan Museum di New York, che raffigura il tema che stiamo trattando, ed è anteriore al disegno di « Alunno di Domenico » in quanto è stato datato intorno al 1460. (6)

Anche in questa particolare raffigurazione Saulo è al centro della composizione, giace a terra ed è rappresentato già calvo con la barba ed i baffi, mentre viene trafitto da un raggio di luce che proviene in linea retta dal Cristo, che in questo caso si presenta in forma di testa di un fanciullo con le ali, il tutto racchiuso da un semicerchio.

Anche qui i soldati fuggono, ma in molteplici direzioni, vi sono anche alcuni cavalieri, ma non vi è traccia del cavallo di Saulo.

Sempre il Tolnay individua un altro possibile precedente iconografico in un disegno di Bartolomeo di Giovanni, che per molti aspetti è simile al disegno di « Alunno di Domenico » esaminato prima. Il Santo è al centro, a terra, e si appoggia sul braccio destro; inoltre, come nel caso di « Alunno di Domenico », Saulo ha accanto a sé una spada; in più, anche qui, è ca-

(6) CHARLES DE TOLNAY, *Michelangelo*, vol. V, Princeton 1969, vol. V: *The Final Period: Last Judgment Frescoes of the Pauline Chapel Last Pietas.* The frescoes of the Pauline Chapel, pp. 70-79.

Benozzo Gozzoli (riduzione grafica)

ratterizzato dalla barba ed i baffi oltre ad essere sicuramente non più giovane.

I soldati fuggono a destra e a sinistra e tra loro è presente anche qualche cavaliere, ma non esiste il cavallo di Saulo che fugge.

Henriette van Dam van Hisselt ipotizza che esista una comune tradizione toscana nel raffigurare San Paolo già piuttosto avanti con l'età. Ma bisogna anche tener presente che il numero di dipinti che abbiano come tema la conversione di Saulo anteriori al '500 è talmente esiguo da rendere piuttosto complicata ed incerta ogni possibile catalogazione.

È ora utile paragonare l'affresco di Michelangelo con lo

arazzo che venne eseguito su cartone di Raffaello Sanzio per la Cappella Sistina in Vaticano (7), e che tratta la « Conversione di Saulo ».

Le analogie non sono molte, Saulo nell'arazzo è raffigurato nei panni di un giovane soldato romano, con tanto di armatura ed elmo, in una posa simile al Saulo michelangiolesco, ma che soprattutto ricorda la figura di Eliodoro, della famosa « Cacciata di Eliodoro dal tempio », che Raffaello dipinse nelle Stanze Vaticane tra il 1511 e il 1512. Comunque la figura stessa di Eliodoro deriva dai famosi gruppi marmorei pergameni dei combattenti atterrati della serie del Gallo morente.

Il movimento nell'arazzo si volge in un solo senso da destra a sinistra andando verso l'alto, i soldati non fuggono dividendosi in due blocchi, proseguono uniti, anche qui ve ne sono alcuni a piedi ed altri a cavallo.

Anche il cavallo di Saulo fugge a sinistra verso il fondo, ma l'unica similitudine con quello di Michelangelo è che viene rappresentato in una visione posteriore, un punto di vista considerato dai contemporanei non adatto, poco rispettoso. Dio è posto in alto al centro e sovrasta con la sua figura Saulo, è presentato in scorcio, avvolto in panneggi, ma in una posizione molto meno violenta ed ardita rispetto all'affresco di Michelangelo.

I rapporti fra le due opere non vanno oltre.

Analizziamo ora nei particolari la versione michelangiolesca della « Conversione di Saulo ». Il futuro Apostolo è un vecchio con dei baffi ed una lunga barba bianca, anche nel « Giudizio Universale » ha la barba ed i baffi ma è decisamente più giovane. Per quanto riguarda la posa di Saulo è stata più volte avvicinata all'Eliodoro, di Raffaello, ed alla « Venere baciata da Amore » disegnata dallo stesso Michelangelo per essere poi dipinta dal Pontorno tra il 1532 e il 1534.

Ma di richiami michelangioleschi ve ne sono altri, i disegni sul tema del *Prometeo incatenato*, ed il già usato per la Cappella Medicea, motivo degli *Dei fluviali*, indicato dal Tolnay.

Il cavallo, invece, ricorda nella posa quello di uno dei *Dioscuri*, e comunque risulta molto simile ai cavalli di certi

(7) WHITE J. and SHEARMAN J., *Raphael's Tapestries and their cartons*, I-II, in: «The Art Bulletin», September 1958; vol. XI n. 3, December 1958; vol. XI n. 4, New York 1958. *Conversion of Saul*, vol. XI n. 4, p. 202.

gruppi della statuaria antica, in particolare del periodo ellenistico. (8)

La figura di Dio è rappresentata in forte scorcio ed è facile riconoscere l'uso che ne fece il Tintoretto quando dipinse nel 1548 il « Miracolo dello Schiavo », tre anni dopo che Michelangelo aveva terminato la « Conversione ».

Ulteriori sono i punti di contatto con il Giudizio, gli angeli senza ali, in alcuni casi sembrano ricavati da disegni preparati per il precedente affresco, mentre i soldati richiamano la semplicità plastica delle figure dipinte dal Signorelli nella Cappella di San Brizio ad Orvieto. (9)

Per le armature ed altri particolari si può supporre che i soldati siano stati in parte tratti dalle raffigurazioni delle truppe imperiali romane della Colonna Traiana. Non bisogna dimenticare che Michelangelo abitava poco distante dal monumento, e che per recarsi in Vaticano doveva obbligatoriamente passarvi davanti ogni giorno.

Un particolare decisamente moderno dell'affresco è il presentare delle figure in basso a destra tagliate dai limiti del dipinto, per ottenere probabilmente un effetto di maggiore spazialità.

Crocifissione di San Pietro

L'episodio del martirio del Santo non è negli Atti degli Apostoli inclusi nel Canone Ecclesiastico. Viene descritto nei Vangeli apocrifi e nella medioevale *Leggenda Aurea* di Jacopo da Varagine. Entrambe le versioni narrano che San Pietro chiese di essere crocifisso capovolto perché non si riteneva degno di morire come Gesù. A quel punto giunsero gli Angeli del Signore che porsero a Pietro i simboli del martirio, e si resero visibili anche a chi assisteva.

Il luogo della Crocifissione di San Pietro ha provocato per secoli intense discussioni. Le più antiche tradizioni avevano topograficamente localizzato il luogo del martirio nelle vicinanze

(8) VALERIO MARIANI, *Gli affreschi di Michelangelo nella Cappella Paolina*, Roma 1932.

(9) VALERIO MARIANI, *Michelangelo pittore*, Milano 1964. Cap. V, *Gli affreschi della Cappella Paolina*, Gli ultimi disegni, pp. 123-151.

Disegno commissionato da Domenico Tasselli (riduzione grafica)

del *Circo di Nerone,* a causa dell'obelisco, che fu successivamente spostato e trasportato nel 1586, per ordine di Sisto V, sino alla sua attuale collocazione di fronte alla moderna Basilica di San Pietro.

Ma nella prima metà del XV secolo, a Roma, si fecero strada due teorie per l'approvazione ufficiale; un'altra zona guadagna maggiore credibilità attraverso gli studi condotti da Maffeo Vegio: il *Gianicolo.* La versione del dodicesimo secolo delle *Mirabilia urbis Romae* riporta: « *In naumachia est sepul-*

crum Romuli, quod vocatur Meta... iuxta quod fuit crucifixus beatus Petrus apostolus ». (10)

Questa, probabilmente, è la prima comparsa in una fonte scritta della tradizione secondo cui San Pietro fu crocifisso vicino ad una Meta, e la tradizione delle due *Metae* che marcavano il luogo del martirio prese piede. La parola *Meta* ha tuttavia un significato più ampio: essa può definire qualsiasi cosa che segni uno spazio misurato, o una qualsiasi struttura di forma grossolanamente conica o piramidale. Nella guida dei pellegrini romani e nella letteratura antiquaria del medio evo e del primo rinascimento la parola *Meta* si usa regolarmente nella descrizione di due monumenti della Roma antica: la *Meta Remi* e la *Meta Romuli*, rispettivamente la piramide di *Caio Cestio* e la piramide *Vaticana*, da identificare con il cosiddetto «*Albero*» o *Terebinthum Neronis* che si racconta essere stato vicino ad essa. Nella maggior parte delle rappresentazioni della « Crocifissione di San Pietro », precedenti l'affresco di Michelangelo, il martirio è posto fra le due *Metae*, che in alcuni casi sono riconoscibili a causa della caratteristica per cui il *Terebinthum Neronis* appare spesso accanto alla piramide vaticana, mentre in altri è inglobato ad essa. (11)

Come per la « Conversione di Saulo » abbiamo analizzato le opere eseguite prima del 1545 sul particolare tema della « Crocifissione di San Pietro », constatando anche in questo caso la rarità e l'esiguità numerica di tale soggetto.

— *Affresco* di *Anonimo* forse maestranza romana, datato al XIII sec., nel *Portico* della *antica Basilica vaticana*, ora perduto, se ne conserva un disegno commissionato da Domenico Tasselli, per mezzo del notaio papale Jacopo Grimaldi, datato al 1610 circa eseguito per un Album ora negli Archivi Vaticani, dal quale si può vedere quale fosse la composizione dell'affresco. Sulla sinistra è chiaramente identificabile la piramide di Cestio, al centro San Pietro è crocifisso, secondo la tradizione, a testa in giù, ed immediatamente sulla destra è riconoscibile la piramide vaticana, contrassegnata dalle foglie del *Terebinthum* che appaiono sul suo vertice, al limite destro vi sono dei

---

(10) J. M. HUSKINSON, *The Crucifixion of St. Peter: A Fifteenth-Century topographical problem*, in: «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», n. XXXII, London 1969.

(11) PHILIP FEHL, *Michelangelo's Crucifixion of St. Peter: Notes on the Identification of the Locale of the Action*, in: «The Art Bulletin» n. 3, September 1971, London, pp. 327-341.

soldati con scudi, elmi ed armature; in cielo è visibile un angelo alato che regge qualcosa di non chiara lettura, forse i simboli del martirio.

— *Affresco* di *Anonimo,* della fine del XIII secolo, al tempo della dominazione artistica del Cavallini, situato nel *Sancta Sanctorum* della Basilica Vaticana, sulla parete sud della Cappella di San Lorenzo; anche in questo caso i monumenti sono riconoscibili.

— *Affresco* attribuito ad alcuni pittori romani, datato 1290 circa, nel transetto a nord della Basilica superiore ad Assisi; Venturi lo ascrive a *Cimabue,* è simile all'affresco del portico della Antica Basilica di San Pietro ed al polittico Stefaneschi di Giotto.

— *Polittico Stefaneschi,* assegnato a Giotto, datato dal Venturi al 1320 circa, altri lo credono del 1298, il Berenson lo ascrive allo « Studio di Giotto »; è attualmente conservato nella Pinacoteca Vaticana a Roma. Fu probabilmente commissionato per l'altare delle « Confessioni » della vecchia Basilica di San Pietro, e poteva essere visto direttamente entrando attraverso la Porta Argentea. Giotto riprende la composizione dell'affresco del portico dell'antica Basilica, aggiungendovi la presenza di una famiglia cristiana compreso un bambino, ed un cavaliere, che riapparirà frequentemente nelle successive rappresentazioni. Probabilmente anche in questo caso la piramide sulla sinistra è la *Meta Romuli,* e la piramide sulla destra il *Terebinthum Neronis.* Il tema delle foglie sul vertice della piramide situata a destra, può darsi sia un tentativo di fusione della memoria protratta dell'albero del *Terebinthum* con l'edificio (piramide) in una sola immagine. (12)

— *Bassorilievo* in marmo, decorazioni del *Ciborio di Sisto IV.* Grotte Nuove, Basilica di San Pietro, Roma. Non si conosce il nome dell'autore, è stata scartata l'ipotesi che fosse Matteo Pollaiolo, comunque è datato entro il pontificato di *Pio II,* che termina nel 1464, il Pope-Hennessy indica gli autori come maestranze romane. Si può trarre questa conclusione dai numerosi riferimenti ai rilievi della Colonna Traiana. All'estrema sinistra vi sono cinque soldati a piedi, sopra di loro, probabilmente il comandante a cavallo, dietro di lui, sempre a cavallo,

---

(12) B. M. PEEBLES, *La "Meta Romuli" e una lettera di Michele Ferno,* in: « Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia », vol. XII, Roma 1936, pp. 21-63.

è presente un individuo senza armatura che indica il martire; sullo sfondo è visibile una piramide, probabilmente quella di Cestio. Al centro c'è il Santo crocifisso capovolto, in basso in primo piano ci sono due bambini che assistono e dei piccoli cani che simboleggiano la fede. A destra, oltre ad alcuni personaggi avvolti in panneggi classicheggianti, è riconoscibile l'edificio del *Terebinthum* diviso in quattro ordini, con accanto un albero che alcuni riconoscono come una quercia: il simbolo dei Della Rovere.

— *Bassorilievo bronzeo* di *Antonio Averlino* detto il *Filarete,* Porta Centrale della Basilica di San Pietro a Roma. La porta bronzea era stata commissionata da Eugenio IV, e fu posta in loco nella *Porta argentea* (porta centrale della vecchia Basilica di San Pietro) nel 1445. La data della commissione è sconosciuta, ma è probabile che il lavoro abbia avuto inizio prima del 1434. La vecchia Basilica fu definitivamente distrutta sotto *Paolo V,* ma egli fu responsabile del restauro della Porta Bronzea del Filarete e del suo innalzamento nella nuova Basilica il 21 giugno 1619, dove è ancora oggi, nel 1962 fu restaurata su richiesta di Giovanni XXIII. Vi sono rappresentati nei riquadri maggiori il Cristo, la Madonna, San Pietro, San Paolo, il Martirio dei due Apostoli, e in spazi più piccoli le storie del Concilio fiorentino del 1438 per l'unione delle Chiese, e l'arrivo a Roma e l'incoronazione dell'Imperatore Sigismondo, cioè i fatti più importanti avvenuti sotto il pontificato di Eugenio IV, rappresentato inginocchiato davanti a San Pietro. Un fregio di acanto a spirale, intramezzato da medaglioni classici, con scenette tratte dalla mitologia, dalla storia romana e dalle favole di Esopo, gira tutto intorno ai riquadri della porta, sul retro di essa vi è un piccolo e strano bassorilievo che rappresenta l'autore con i suoi discepoli festanti. (13)

Per l'identificazione dei monumenti sul pannello esistono molteplici ipotesi, in ogni caso, esso differisce dalle antiche tradizioni del martirio di San Pietro: infatti la Crocifissione non ha luogo nelle immediate vicinanze delle due *Metae,* ma su di un colle piuttosto distante dai monumenti. Comunque si possono identificare le due *Metae,* il *Palatium Neronis* ed il *Castrum S. Angeli.* Sul pannello del Filarete vediamo San Pietro davanti a Nerone, prima di essere condotto sul luogo dell'esecuzione, il tribunale è posto nel cosiddetto *Palatium Neronis*

(13) REDIG DE CAMPOS DEOCLEZIO, *Itinerario pittorico dei Musei Vaticani,* Roma 1954.

che con il *Circus* si credeva, per tradizione, localizzato in Vaticano. Poi il corteo d'esecuzione si snoda dal Vaticano lungo il Tevere per poi salire una ripida collina: *Montorio.* (14)

San Pietro è rappresentato capovolto sulla croce, degli uomini gli stanno inchiodando le mani, mentre due anziani hanno appoggiato le scale a pioli alla croce e stanno estraendo i chiodi che trafiggono i piedi dell'ormai defunto martire. Inoltre possiamo notare che il comandante sulla sinistra con il bastone dà il segnale per l'esecuzione, mentre sulla destra un altro ufficiale, con il bastone rovesciato, dà il permesso per la liberazione del cadavere.

Vorremmo ora mettere in rapporto le rappresentazioni della « Crocifissione di San Pietro » con la versione di Michelangelo. Tutte le composizioni precedentemente analizzate possiedono sicuramente una matrice iconografica comune che le caratterizza, e che si può riassumere in questo modo:

1) San Pietro è crocifisso a testa in giù, secondo la tradizione, è al centro della composizione, e la croce è in posizione verticale.
2) Sulla sinistra appare sovente una piramide, che in molti casi è identificabile o comunque somigliante alla piramide di *Caio Cestio.*
3) Sulla destra invece, il monumento, una piramide od un obelisco, particolarmente decorato può essere riconosciuto come il *Terebinthum Neronis,* per le caratteristiche foglie sul vertice, difficilmente l'albero del *Terebinto* viene rappresentato separato dall'edificio.
4) Sono sempre presenti dei soldati, a piedi ed anche a cavallo.
5) Vi sono spesso dei testimoni, dei fedeli cristiani che assistono all'evento, in qualche caso anche dei bambini. Esiste anche una ulteriore rappresentazione che non abbiamo ancora considerato e consiste in un bassorilievo marmoreo situato sull'altare del Tempietto di San Pietro in Montorio edificato dal Bramante; comunque è molto simile, anche se notevolmente semplificato al bassorilievo del Ciborio di Sisto IV nelle Grotte Vaticane.

Ma la differenza che risulta più evidente a prima vista tra le composizioni che abbiamo analizzato e la versione michelangiolesca è l'insolita e decisamente moderna posizione della cro-

---

(14) J. M. HUSKINSON, *op. citata.*

ce. Si potrebbe affermare che Michelangelo, probabilmente per primo, imprime alla croce un movimento, libera la composizione dalla staticità delle figurazioni tradizionali pur mantenendo inalterata la posizione centrale della croce, ogni elemento ruota attorno ad essa.

Michelangelo modifica e supera la scelta degli artisti precedenti che consisteva nell'utilizzo della collocazione centrale dello strumento del martirio per dividere la scena in due gruppi dai movimenti e dalle posture spesso simmetriche.

Il Buonarroti elimina ogni direttrice di movimento retta e lineare e preferisce sviluppare i moti dei suoi personaggi in senso spaziale e sferico, dove lo spettatore non viene introdotto per piani paralleli ma per superfici curve sino al centro dell'immagine, in una prospettiva fatta di soli corpi, per giungere infine alla visione del martirio, ed allo sguardo di San Pietro. La fisionomia del Santo è la stessa che Michelangelo dipinse nel Giudizio Universale, la posa è differente ma i lineamenti sono chiaramente riconoscibili. Leggendo ciò che scrisse Jacopo da Varagine è facile notare che nell'affresco non appare alcuna presenza divina, non compaiono neppure gli angeli che, secondo la tradizione, recavano a Pietro i simboli del martirio e che apparvero ai fedeli che assistevano alla Crocifissione. Qui il dramma è solamente umano.

Una ulteriore novità è il presentare alcune figure tagliate dai limiti del quadro, in questo caso sono le donne piangenti in primo piano in basso a destra, ed i soldati sulla sinistra che sembrano così avanzare verso la croce; infatti in alto si stagliano sul fondo del cielo le punte di alcune picche, che danno l'impressione dell'arrivo di altri soldati. (15) Le analogie con l'affresco perduto della antica Basilica di San Pietro non sono molte, anzi si limitano alla presenza dei soldati e dei fedeli.

Invece Giotto, nel Polittico Stefaneschi, aggiunge un particolare che ritroviamo anche nell'affresco di Michelangelo; infatti seppur usando la composizione tradizionale rappresenta anche un cavaliere, che riapparirà frequentemente nelle rappresentazioni posteriori. Più interessante è il confronto con il bassorilievo del Ciborio di Sisto IV, anche qui l'autore, pur rimanendo legato alla tradizione, usa come riferimento i rilievi

---

(15) F. BAUMGART, B. BIAGETTI, *Gli affreschi di Michelangelo e di L. Sabbatini e di F. Zuccari nella Cappella Paolina in Vaticano*, Roma 1934, pp. 16-37.

della Colonna Traiana visibili soprattutto nelle figure dei soldati e nei panneggi classicheggianti dei testimoni alla scena; inoltre sullo sfondo vi sono due cavalieri di cui uno indica chiaramente con il braccio e l'indice teso il Santo. Questo gesto lo ritroviamo anche nell'affresco della Cappella Paolina; infatti in alto a sinistra, un cavaliere, probabilmente il comandante delle truppe, indica chiaramente il martirio.

Anche sul pannello del Filarete è possibile ritrovare il medesimo gesto, compiuto, anche in questo caso, dal comandante dei soldati, visibile in alto a sinistra. Inoltre anche Filarete trasse ispirazione dai rilievi della Colonna Traiana, e nell'affresco di Michelangelo i legionari che stanno risalendo il colle ricordano i soldati della Colonna, frammenti della parte bassa del monumento si prestano al confronto. Numerosi sono i richiami michelangioleschi, dai Nudi ed i Beati che stanno presso il Cristo nel Giudizio Universale, mentre le donne piangenti in primo piano risultano figure quasi inedite.

Ulteriore caratteristica dell'affresco è la semplificazione della composizione e delle forme, quasi un ritorno all'arcaico, un riallinearsi alla tradizione di alcuni pittori del Quattrocento, tanto da porre Michelangelo accanto al Signorelli, a Masaccio ed in alcuni casi a Giotto. Il modo stesso di rappresentare i movimenti dei corpi si è evoluto, richiamando la definizione del Lomazzo della figura « serpentinata » (16) tipica di Michelangelo; si può constatare che questa particolare rappresentazione, chiaramente riscontrabile nella « Conversione di Saulo », appare in maniera molto meno accentuata ed in alcuni casi scompare nella « Crocifissione di San Pietro ».

Michelangelo giunse così ad una tipologia dell'umano particolare, ad una forma totalmente concettualizzata che paradossalmente si avvicina maggiormente all'astrazione che non alla imitazione della natura.

Per questo motivo i personaggi che popolano i suoi ultimi due affreschi diventano i simboli non databili di ciò che rappresentano, i soldati non indossano uniformi riconoscibili, i paesaggi sono sommari e spogli, ed i pellegrini chiusi nel loro dolore.

FABRIZIA FANTINI

---

(16) GIOVAN PAOLO LOMAZZO, *Trattato dell'arte della pittura, scoltura et architettura*, Libro VI, Cap. IV, Regole del moto del corpo umano, da: « Scritti d'arte del '500 », vol. VII tomo II, *L'invitazione Bellezza e Grazia Proporzioni Misure Giudizio*, a cura di Paola Barocchi, Milano-Napoli 1971, pp. 1871-1878.

MODERNISMO E ANTIMODERNISMO
in margine all'edizione di alcuni documenti dell'Archivio Segreto Vaticano
(seconda parte)

Aggiungo alcune osservazioni ad altri documenti della seconda sezione documentaria.

Nel commento al doc. 3 il nostro Editore ricostruisce in maniera errata la cronologia dell'epistolario « arcivescovo di Genova - padre generale dei Barnabiti » circa gli interventi punitivi nei riguardi di padre Semeria: ma anche stavolta la colpa non è tutta sua. Padre Pagano (83) attribuisce al « 22 febbraio 1907 » una lettera di mons. Pulciano al padre Pica « in cui fra l'altro [l'arcivescovo] diceva: *Anzi era appunto a risparmiare a Lei ed a me questa pena, che io scrissi a Lei il 10 gennaio di quest'anno* », e cita A. GENTILI - A. ZAMBARBIERI, *Il caso Semeria* cit., pag. 128: ma la frase: « Anzi era appunto... », da A. Gentili - A. Zambarbieri è attribuita ad una lettera di « Pulciano a Pica del 7 agosto 1908 » (84). C'è dell'altro, che padre Gentili ha cercato di chiarirmi telefonicamente: A. GENTILI - A. ZAMBARBIERI (*Il caso Semeria* cit., pag. 104 e pag. 105 nota 178) scrivono: « Pulciano a Pica, 22 febbraio 1907 » dopo aver anticipato nel testo che l'arcivescovo di Genova « si rivolge al p. generale... ». Ma il padre generale dei Barnabiti, il 22 febbraio 1907, era ancora padre Fioretti, mentre il padre Pica verrà eletto generale il 29 agosto dello stesso anno (me lo conferma p. Giuseppe Cagni, che per me molto gentilmente ha consultato gli atti del Capitolo Generale). Per cui, o questa lettera è stata inviata al « p. generale Pica », e allora la data va corretta in « 22 febbraio 1908 », o è davvero del « 22 febbraio 1907 » e allora è stata inviata al padre generale Fioretti. P. Gentili suggerisce una soluzione di .. compromesso: la lettera potrebbe essere stata inviata « al padre procuratore generale », che nel febbraio del 1907 era il padre Pica (però, perché lui, padre Gentili e A. Zambarbieri scrivono: « si rivolge al p. generale?... »). Secondo me, la lettera dell'arcivescovo del « 22 febbraio » è del 1908, perché

(83) S. PAGANO, *Il « Caso Semeria »* cit., pag. 33, nota 13.
(84) S. PAGANO, *Il « Caso Semeria »* cit., pag. 32.

come pubblica padre Pagano (85), la decisione di scrivere « al P. Generale che io [l'arcivescovo di Genova] intendeva invitare il P. Semeria a cessare dalla predicazione e dalla scuola di religione » è presa « l'8 gennaio c.a. [1908] nell'adunanza della Commissione di vigilanza » la quale, prescritta dal *motu proprio Sacrorum antistitum*, si riunì per la prima volta il 6 dicembre 1907 « con all'ordine del giorno (manco a dirlo) la questione Semeria »; e perché non mi sembra verosimile un intervento dell'arcivescovo di Genova, di sua iniziativa, presso i superiori dei Barnabiti, — e nemmeno presso il padre generale, come farà il 10 gennaio 1908, e abitualmente dopo, ma presso il padre procuratore generale, e per questa volta soltanto — senza il conforto altrui. Mons. Pulciano sembra che non amasse prendere iniziative in proprio ma preferisse far agire gli altri: il 10 gennaio 1908 suggerisce al padre Pica che « voglia provvedere egli stesso » contro padre Semeria; il 29 luglio sottopone il suo progetto all'approvazione previa del papa; sarà sempre molto rispettoso dell'opinione della Commissione di vigilanza... Una lettera dell'arcivescovo di Genova del 22 febbraio 1908 al padre generale Pica si inserisce bene, organicamente, nel complesso del carteggio « Pulciano - Pica - Pio X - Merry del Val » che prese l'avvio dalla decisione della Commissione di vigilanza d'inizio gennaio dello stesso anno, mentre rimarrebbe inspiegabilmente isolata e non sufficientemente giustificata dalle polemiche su « *Il Santo* », se datata « 22 febbraio 1907 », prima del *Lamentabili* e della *Pascendi*. In questo caso non avrebbe più ragion d'essere l'osservazione di A. Gentili - A. Zambarbieri sui « tempi lunghi » a cui sarebbe ricorso il prudente mons. Pulciano nell'affrontare e risolvere il « caso Semeria »: « Presso di lui [padre Pica] mons. Pulciano aveva compiuto, come s'è visto, un duplice tentativo, in tempi lunghi. Dapprima, nell'intento di rimettere al p. generale ogni decisione (lettera del 22 febbraio 1907) e, quasi un anno dopo, comunicandogli con chiarezza un provvedimento, di fatto già avviato (lettera del 10 gennaio 1908) » (86).

Nell'agosto del 1917 padre Semeria viene invitato dal « cappellano in campo cattolico presso l'esercito inglese in Francia » a visitare la zona del fronte occidentale affidata alla difesa dell'esercito britannico, evidentemente per uno scambio di idee e di esperienze. Padre Pagano cade in un equivoco, gli sfugge che il Barnabita, nel 1917, s'è recato in Francia due volte, la prima in marzo a Parigi, per conferenze e prediche anche alla Made-

(85) S. PAGANO, *Il « Caso Semeria »* cit., pag. 32.

(86) A. GENTILI - A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pag. 129.

leine, e la seconda in settembre al fronte, per cui commenta il secondo viaggio con richiami ad avvenimenti e a pubblicazioni del primo: la conferenza *Les surprises de notre guerre* fu tenuta a Parigi il 3 marzo e pubblicata il 4 aprile; la lettera di plauso del ministro Scialoia per l'azione religiosa e patriottica di Semeria in Francia è del marzo (87). Padre Pagano avrebbe dovuto commentare il viaggio di settembre con l'articolo *Una visita alla fronte inglese* pubblicato su « Vita e pensiero » il 20 dicembre del 1917 (88).

Aggiungo in nota altre osservazioni, per non appesantire ulteriormente il testo (89).

* * *

La terza sezione documentaria, con gli atti di contenuto semeriano del fondo « Carte Piastrelli » dell'Archivio Segreto Vaticano relativi agli anni 1907-1909, è presentata da padre Pa-

---

(87) V. COLCIAGO, *Note bibliografiche*, in G. SEMERIA, *Saggi ... clandestini* cit., pag. 388.

(88) ID., *ib.*, pag. 446, nota 215.

(89) Pag. 14, ultimo capoverso: «... Semeria, impedito oltre ogni ragionevole speranza nell'apostolato culturale...» sta per «... oltre ogni ragionevole sopportazione... (Semeria non "sperava" nell'impedimento, lo sopportava)»; *ib.*, la frase di Benedetto XV non è «non si permette» ma «non si permetta»; pag. 31, nota 7: «P. SCOPPOLA, ...», nota 10: «SCOPPOLA...»; *ib.*, nota 10:, in fine: «Pulciano scriveva al padre generale Pica nel febbraio 1907...», ma il padre Pica divenne generale il 29 agosto 1907; *ib.*, nota 10, terz'ultima riga: il *Santo* di Fogazzaro fu messo all'indice il «5 aprile 1906», non il «6 aprile» e nemmeno il «5 maggio 1906» (A. GENTILI - A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pag. 94); pag. 32, nota 10: al posto di «Religone e società» si legga «Religioni e società»; *ib.*, nota 11: d'ora in avanti non più *Saggi... clandestini*, ma *Saggi clandestini*; pag. 33, nota 16: il vol. «(FD), 5-6» è del 1976-77, non «1966-67»; *ib.*, l'incontro di Semeria con Eleonora Duse a Vienna non è inedito, cfr. «Il nostro tempo», Torino, 23 aprile 1967; pag. 34, nota 18: «... sinodo diocesano del 1911...» si legga «... del 1910...»; *ib.*, nota 19: «Si allude...», manca il soggetto; pag. 36, nota 24, quartultima riga: «... *hotel de Giomen*...» sta per «... *hôtel de Giomein*...»; pag. 40, nota 31: «... fra le terziare...» leggi «... fra le terziarie...»; pag. 42, nota 38: le parole semeriane sull'Alfieri io le trovo in G. SEMERIA, *Lettere* cit., a pag. 116; pag. 42, penultima riga: «... del zelantissimo sacerdote...» per «... dello zelantissimo...»; pag. 45, nota 45: «Ignazio Pica, ..., e poi superiore generale...» per «... e prima superiore generale ...»; pag. 45, apparato critico: «... A. [GENTILI]...» sta per «... [A. GENTILI]»; ma è lo stesso saggio della nota 47? pag. 48, nota 48: completare, o sostituire?, la citazione delle pagine di A. GENTILI - A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., relative al «sillabo» antisemeriano del Colletti (349-399) con «pagg. 522-527»; pag. 50, nota 55: la «risposta del Rampolla al Bonomelli del 19 gennaio 1911» non sarà del «19 gennaio 1910»?; pag. 51, penultima riga: «... *philosphicae* ...» per «... *philosophicae* ...»; pag. 59, nota 70: «... nel neoeletto Bendetto XV...» per «... Benedetto...»; pag. 69, nota 89, riga 2: «*Corrispondenza*

gano nel sottocapitolo dell'introduzione intitolato *Semeria fra i suoi amici: l'epistolario di Luigi Piastrelli* (90).

E al grande Barnabita vien fatto un altro torto. Buon per lui, per il Servo di Dio padre Giovanni Semeria barnabita che le cose andarono diversamente.

I cosiddetti « amici » di padre Semeria sono, qui, alcuni partecipanti al convegno di Molveno e cioè il ventiseienne Buonaiuti, ancora nella fase di modernismo radicale e spiritualmente agnostico, al dire di Domenico Grasso e di Lorenzo Bedeschi (91), Murri da poco sospeso *a divinis*, Fracassini già compagno del Barnabita nel viaggio in Inghilterra nel 1905 e da poco allontanato dalla direzione del seminario di Perugia e il Piastrelli « prima maniera », ventiquattrenne autore non ancora riconosciuto di *A Pio X: quello che vogliamo. Lettera aperta di un gruppo di sacerdoti* (92), promotore inadeguato, visti i risultati, del convegno di Molveno « impresa di grande audacia e di grande responsabilità », (93), e subito dopo collaboratore di *"Nova et vetera"* sotto lo pseudonimo G. Alfani (94) e prossimo irresponsabile autore dell'ancora anonimo e per lui catastrofico *Giubileo di Pio X riformatore*, che gli costerà, con la rinuncia all'amicizia d'uno sconcertante Sabatier, anche 12.000 lire di penale di allora, 1909-1910! (95).

Gambaro - Houtin » è lo stesso che « *Carteggio Gambaro - Houtin* » di pag 172, nota 416?; pagg. 70-71: Carlo Respighi è il conte Respighi? (cfr. anche *Indice*, pag. 327); pag. 77, riga 6 « ... coi piani di una cosa ... » o « ... di una casa ... »?; pag. 78, nota 102: le 88 proposizioni semeriane non si studiavano più « al Sant'Uffizio » nel settembre del 1917: erano già state presentate al Barnabita, che vi aveva risposto a volta di corriere, più d'un anno prima, nel maggio del 1916: cfr. A. BOLDORINI, *P. Semeria, "brebis galeuse"*, Renovatio, 1 (1989), pag. 101 e segg.; pag. 81, riga 9: « ... e si richiama ... » non sarà « ... e si richiami ... » per analogia col precedente « Non si permetta »?

(90) S. PAGANO, *Il « Caso Semeria »* cit., pagg. 15-16, 82-92.

(91) D. GRASSO, *Il Cristianesimo di E. Buonaiuti*, Brescia 1953 (cito da G. DE' MARZI, *Idealismo storicistico e Cristianesimo trascendentale*, (FD), 13, 1984, pag. 115); cfr. anche L. BEDESCHI, *Buonaiuti dioscuro di Tyrrell nell'area culturale latina*, (FD), 15, 1986, pagg. 194-195, 212 e segg.

(92) S. PAGANO, *Il « Caso Semeria »* cit., pag. 84, nota 109.

(93) N. RAPONI, *I veri promotori del Convegno di Molveno*, (FD), 16-17, Urbino 1987-88, pag. 357.

(94) L. BEDESCHI, *L'affaire Fantoni e la fine dell'amicizia Piastrelli-Sabatier*, (FD), 16-17, pag. 458.

(95) L. BEDESCHI, *L'affaire Fantoni* cit., pagg. 450-531; e in particolare pagg. 461-531: Piastrelli non trovò Sabatier quell'« uomo di coscienza delicata ed onorata » che credeva, perché costui si era rifiutato di contribuire al pagamento della penale di 12.000 lire rigettando *toute la responsabilité matérielle*

La fonte archivistica di questa sezione è di primaria importanza. Essa stimola ad una più approfondita conoscenza del semerianesimo di quegli anni, anche se, tra queste famose « Carte Piastrelli », quelle almeno genericamente semeriane, che hanno interessato il nostro Editore, sono poche, 7 su oltre 200, e di queste solo 3 sono propriamente del Barnabita, tre biglietti postali autografi (nello stesso periodo, 1907-1909, padre Semeria scriveva circa 40 lettere a Tommaso Gallarati Scotti) (96). Evidentemente il Barnabita quarantenne, oratore affermato e ricercato da oltre una quindicina d'anni, apprezzato saggista di varie scienze religiose da taluni discusso e combattuto e ormai alla fine della sua stagione migliore (97), è il più pigro e il meno interessato corrispondente del giovane sacerdote perugino ancora studente universitario e già, come ho accennato, imprudente polemista. Il protagonista del fondo, don Luigi Piastrelli per l'appunto, ordinato sacerdote appena due anni prima, nel 1905, dall'inizio del 1907 almeno operava giovanilmente entusiasta e ingenuamente fiducioso all'interno del movimento modernista per far emergere una sua onesta idea di riforma della Chiesa. È un peccato che padre Pagano si dimentichi di tracciarne il profilo biografico: esso conosce, con l'« *affaire* Fantoni-Sellon » (1909-1910) e il rifiuto dell'amicizia d'un Sabatier non convincente dal punto di vista morale oggi ancora poco conosciuto, anche l'inizio d'un progressivo e definitivo distacco dal movimento riformatore modernista, e poi, la sconfessione di Molveno e di molti suoi protagonisti, le palinodie antimoderniste, così simili a quelle semeriane successive all'*Epilogo di una controversia* o *Lettera aperta* pubblicata da padre Gemelli nel 1919, per i richiami giustificativi all'inesperienza e allo zelo intempestivo degli anni giovanili, le condanne e i giudizi severi sugli « amici » di prima Buonaiuti, Murri, Mari, Minocchi, ..., che già all'epoca del convegno (Minocchi anche prima...) si comportarono « slealmente » e che poi si rivelarono per quelli che erano, « falsi profeti, mercenari, non buoni pastori, profanatori del movimento riformatore,

---

de la publication [di *Il giubileo di Pio X riformatore*] *sur M. Fantoni* [ex-carmelitano che aveva sposato la ricca irlandese Mary Sellon e curato l'edizione italiana di *Una libera Chiesa Cattolica* di J. M. Lloyd Thomas] *et toute la responsabilité morale sur vous et sur celui qui vous donna un imprudent « imprimeur »* (*sic* a pag. 530; ma a pag. 461 si legge: *imprimatur*). Con la rottura dell'amicizia con Sabatier, *boîte lettres* dei modernisti, iniziò il distacco di Piastrelli dal gruppo di novatori.

(96) G. SEMERIA, *Lettere* cit., docc. 141-180.

(97) A. ZAMBARBIERI, *Rapporti Buonaiuti - Semeria*, (FD), 1, 1972, p 419, nota 23.

sfruttatori di un movimento essenzialmente religioso e cristiano senza essere né l'uno né l'altro » (98).

Ho detto che, in questa parte dell'introduzione, forzando i documenti, si fa un altro torto al Barnabita il quale, in quegli anni, sentendosi « candidato all'I[nquisizione] » (99), in realtà, documenti alla mano, si autoemarginò, ossessionato dall'idea di essere spiato (dai suoi superiori, si badi bene!), timoroso di essere scoperto in compagnia di certa gente, sconsolato per i continui attacchi da parte di integristi ignoranti e maligni, amareggiato dal comportamento incerto e pavido dei suoi superiori, oltre che dissenziente dal pensiero e dall'azione dei suoi « amici ». Gli si fa un altro torto perché certe letture delle « Carte Piastrelli » finiscono col dare di lui un'immagine deformata, col farne una « caricatura » vera e propria, direbbe senz'altro lui stesso ripetendosi stupito, stavolta, per la provenienza del giudizio.

Il monumento espiatorio, che doverosamente gli si deve erigere anche da parte dei confratelli, questa volta non consiste nella glorificazione di « quanto fu meno retto » in lui, ma addirittura di « quanto meno retto » in lui... non ci fu! Per espiare si inventa un Semeria impossibile. Ci si compiace, nella pregiudiziale preferenza per i modernisti e il modernismo visto solo come positivo movimento riformatore, di quello che padre Semeria non fu perché intenzionalmente non lo volle essere, di quello che padre Semeria non fece perché consapevolmente non lo volle fare. Gli si attribuiscono atteggiamenti, ruoli e idee (sia pure « in una inevitabile differenziazione di pensiero » (100): ma quale?) che non ebbe, che non volle avere, che apertamente rifiutò, che nemmeno i cosiddetti suoi « amici » gli riconobbero, anzi..., e che nemmeno i suoi cosiddetti « nemici giurati », come mons. Benigni e gli emissari del *Sodalitium Pianum*, osarono imputargli. E così il « caso Semeria » s'ingarbuglia sempre di più, improvvidamente; s'allontana sempre più dalla sua soluzione primaria e più naturale, quella storica, previa a quella religiosa e culturale, necessarie al progresso della sua causa di beatificazione. Se una volta, un'ottantina d'anni fa, i suoi superiori, pregiudizialmente a lui non favorevoli e con lui non simpatizzanti (101), — perché allarmati dalle con-

(98) N. RAPONI, *I veri promotori* cit., pagg. 349-351.

(99) G. SEMERIA, *Lettere* cit., pag. 167 (5 marzo 1912).

(100) S. PAGANO, *Il « Caso Semeria »* cit., pag. 16.

(101) A. GENTILI - A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pag. 506.

tinue accuse di modernismo che si tirava addosso, preoccupati che non ne scapitasse il buon nome dell'ordine religioso e spazientiti per la sua convinta sicurezza ed umile tenacia —, punirono il Barnabita con *la peine injustifiée* dell'esilio in Belgio andando ben oltre « il desiderio e la mente del S. Padre » (102) che lo voleva solo « lungi dalla Liguria » per facilitare la soluzione del « caso Caron » (come l'aveva voluto solo lontano da Torino per evitare un « caso Richelmy », nel 1903): ora, la rivista « Barnabiti - Studi », accanto ai saggi di chi si sforza con merito e capacità di dimostrare che il « semerianesimo » non fu modernismo (103), ospita, condividendola?, l'opinione di padre Pagano il quale, in una affrettata analisi storico-teologica, pregiudizialmente favorevole ai Buonaiuti e ai Murri, ai Fracassini e ai Piastrelli « prima maniera » e a quanti « sempre più la gerarchia cattolica costringeva a reagire fino all'estremo limite dell'appartenenza alla Chiesa stessa » (e il « longanime » comportamento della Chiesa con Buonaiuti?!) come era già stato pregiudizialmente contrario a san Pio X e al beato don Orione, costruisce e glorifica un padre Semeria modernista alla stregua dei sunnominati suoi « amici ». Modernista *tout court*: come Buonaiuti, che in quel tempo, — lo confesserà più tardi —, « era già venuto meno alla rigida disciplina intellettuale cattolica »? (104). Allora un padre Semeria inesistito.

Certo non è facile ricostruire il vero atteggiamento, esteriore ed interiore, di pensiero e di azione, tenuto dal Barnabita negli anni della crisi modernista, dal 1907 al 1909 e oltre. Qualcuno pensa che non sia ancora possibile farlo, per la mancanza di edizioni di documenti che, in quel periodo, devono essere stati prodotti in grande quantità. Una parte di tale documentazione è andata irrimediabilmente perduta per volontà esplicita del Nostro il quale, per prudenza o, meglio, per timore dei suoi superiori (e non di generici « avversari ») (105), alcuni dei quali avevano più paura di lui... (106), esigeva dai suoi corrispondenti che si distruggessero immediatamente le sue lettere, come vedremo: e più d'una volta e da più d'uno deve essere stato esaudito. Un'altra parte di documentazione è ancora soltanto inaccessibile, inedita, ed attende solo meno gelosi conser-

---

(102) IDD., *ib.*, pag. 415.

(103) Ad esempio, A. GENTILI, *Carteggio von Hügel - Semeria*, in « Barnabiti-Studi », 5/1988, specialmente pagg. 206-207.

(104) A. ZAMBARBIERI, *Rapporti* cit., pag. 411, nota 2.

(105) Come li chiama padre Pagano (pag. 89, nota 129).

(106) G. SEMERIA, *Lettere* cit., docc. 136, 151, ...

vatori e volonterosi pazienti editori. Se si potesse, ad esempio, colmare il vuoto documentario che caratterizza il ricco carteggio pubblicato da A. Gentili e A. Zambarbieri, vuoto che va dal 30 agosto del 1904 al 30 maggio del 1909, il compito dello storico sarebbe di molto facilitato. Non è pensabile che in questo quinquennio, 1904-1909, che vide le polemiche sul *Santo* e la fine della gloriosa « Scuola Superiore di Religione », i viaggi in Inghilterra, in Germania e in Austria e l'interdizione della predicazione, il decreto *Lamentabili* e l'enciclica *Pascendi*, ..., non ci siano stati scambi epistolari tra il Barnabita discusso e i suoi superiori, tra questi e l'autorità ecclesiastica. Però, riconosciute tutte queste difficoltà oggettive e costatate in particolare le perduranti lacune documentarie, i documenti che abbiamo a disposizione, pubblicati da anni, ci permettono di correggere la semplificazione manichea, in un'unica direzione, fatta da padre Pagano del comportamento di padre Semeria durante la crisi modernista e ci impongono di ridefinire, per mutarla sostanzialmente, l'immagine di un Semeria « perno operativo » dei modernisti, capo « carismatico » del modernismo italiano in crisi.

In questa terza sezione lo *scriptor* dell'Archivio Segreto Vaticano, anche se non lo dice, intende rispondere agli interrogativi che si era posto già vent'anni fa A. Zambarbieri nella sua analisi del ruolo svolto da padre Semeria coi modernisti, in particolare nei confronti di Buonaiuti malato (107), ancora direttore di « *Nova et vetera* » prossimo alla chiusura (1908) e della « Rivista storico-critica di Scienze Teologiche » vicina alla condanna da parte del Sant'Uffizio (1910). Zambarbieri si era arrestato davanti alla mancanza, allora, della documentazione necessaria ed aveva solo avanzato ipotesi e indicato chiavi di lettura per un ruolo semeriano fatto di presenza morale, di vicinanza e di unione spirituale e caritatevole e non anche di collaborazione scientifica e di condivisione ideologica né, aggiungo io, di attivismo propagandistico e di proselitismo modernistico, di arruolamento e di aggregazione « di nuove forze alle file degli amici ». Egli, mentre dimostrava che il Barnabita era in « chiaro dissenso » con l'indirizzo ideologico di « *Nova et vetera* » (108), annotava su segnalazione di A. Gentili che padre Semeria « dissociò sempre la propria causa da quella del modernismo immanentista e scettico » (109); e nel 1975, pubblicando con lo stesso A. Gentili le dichiarazioni di ortodossia del Bar-

(107) A. ZAMBARBIERI, *Rapporti* cit., pag. 141 e segg.

(108) ID., *ib.*, pag. 426.

(109) ID., *ib.*, pag. 427, nota 51.

nabita (110), confermava che durante il periodo genovese della sua vita, cioè dal 1895 al 1912, « la partecipazione [del Barnabita] ai fermenti... di quel fenomeno che va sotto l'*idealtypus* di crisi modernista, fu intensa, ... ma va oltre le ricerche esoteriche in campo biblico, storico e filosofico, nella tensione volta a stabilire un rapporto sul piano pastorale e tipicamente religioso-sacerdotale » (111). Ecco quale è stato il vero ruolo svolto da Padre Semeria durante gli anni della crisi modernista, *anche* durante questi anni e *anche* con gli « amici »: oltre che con Buonaiuti, con Murri e Minocchi, sebbene con scarso successo e quasi sempre indirettamente, per interposta persona (non sfugga questa precisazione documentata, che qualifica l'attivismo « carismatico » del Barnabita nei confronti dei modernisti), con Tommaso Gallarati Scotti, Antonio Aiace Alfieri e Alessandro Casati con migliori risultati e direttamente. È un ruolo che, se proprio vogliamo, possiamo trovare anche nelle « Carte Piastrelli » ma solo accennato, nel richiamo semeriano, fatto ai modernisti tramite Murri, di « restare uniti ». Ma ruolo, ripeto, chiaramente delineabile attraverso l'esame degli altri documenti già noti da tempo, che anche padre Pagano conosce e che talvolta cita ma che mai utilizza in questo senso, nel loro vero significato; perché frettoloso.

Padre Semeria era animato da un ottimismo inguaribile anche per le cose spirituali, anzi principalmente per queste. Sempre fiducioso nella possibilità di ridurlo entro limiti accettabili, voleva che a Molveno venisse chiaramente denunciato ed abbandonato il radicalismo modernista (112); propenso per natura a « scusare » piuttosto che ad « accusare », scelse di « essere, nonostante le proprie amarezze, un'inesausta fonte di serenità e di fiducia » (113) per i cosiddetti suoi « amici » in crisi e bisognosi di aiuti d'ogni genere. Anche nel periodo della crisi modernista si lasciò guidare dal suo zelo sacerdotale. Stimolato dalla carità di Cristo, come il patrono del suo Ordine Paolo Apostolo, attento alla salvezza delle anime come sua *suprema lex* e preoccupato di non scandalizzare mai nessuno (« quanta carne non ho più mangiato... ») predicò ed operò la carità e l'amore (« nell'amore mi pare ci sia la *solutio* pratica difficultatum »), l'umiltà (« Dio vi ispiri le parole di libertà, ma umili... ») e la preghiera (« Penserò e pregherò ancora... »), il

---

(110) A. GENTILI - A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., doc. 41.
(111) IDD., *ib.*, pag. 57.
(112) G. SEMERIA, *Lettere* cit., pag. 110.
(113) A. ZAMBARBIERI, *Rapporti* cit., pag. 427.

silenzio (« il bene io devo farlo *in abscondito* ») e il sacrificio (« ... abbiamo dimenticato troppo il divino *Nisi granum frumenti* etc. »), la comprensione, la sopportazione vicendevole, il perdono, ... (114). Fu un ruolo singolare, quello che padre Semeria svolse tra i modernisti. Egli, in quegli anni, viveva nella consapevolezza d'avere ricevuto da Dio una « vocazione indubbiamente speciale », la vocazione del « precursore » dalle caratteristiche spirituali suaccennate di carità, di sacrificio, ... che così bene illustra all'inizio della bufera antimodernistica, in una lettera sigillata con la clausola *Tibi soli* del maggio 1907 indirizzata al suo discepolo prediletto e più fedele, Tommaso Gallarati Scotti, che non escludeva di poter associare a sé in tale vocazione (115). Fu «amico» di Buonaiuti, di Murri, ..., ma nel senso che volle condividerne le sofferenze. Se ne dichiarava *in passione socius,* ma non ne approvava tutte le idee, non gli piacevano certi loro atteggiamenti (di Murri in particolare) di arroganza e di livore. Tra padre Semeria e gli « amici » che padre Pagano gli attribuisce correva una grande differenza: la sottolineò Gallarati Scotti, certamente non ignaro e non dissenziente il Barnabita suo « caro Padre »: negli animi di quegli « inquieti cercatori di una via, mancava una scintilla di santità ... il cristianesimo forse in alcuni era già morto » all'epoca del convegno di Molveno (116).

Padre Semeria fu indiscutibilmente una delle figure più limpide e morali del clero italiano all'inizio del secolo. Immerso come pochi in un'attività frenetica, sacerdotale didattica e culturale, si lasciò sempre guidare, anche durante la crisi modernista, da una ardente visione soprannaturale e teologica della vita, vincitore dell'intellettualismo spiritualmente depauperante che mortificò altri e inaridì il movimento. Non poté assistere al « grande ritorno » che si verificò in occasione della Messa di suffragio per l'anima di Romolo Murri, ma l'aveva preparato perché non aveva mai cessato di pregare e di operare a tale scopo: per lui l'« amico » Murri era sempre stato « don Romolo » (117). Gli fu anche risparmiato il dispiacere di vedere un altro « amico », col quale aveva voluto fraternamente dividere sofferenze e pane, rimanere, *proh dolor!* esule financo sulle

(114) G. SEMERIA, *Lettere* cit., doc. 150 e segg.

(115) ID., *ib.*, doc. 144.

(116) N. RAPONI, *I veri promotori* cit., pag. 399.

(117) A. BOLDORINI, *P. Semeria « brebis galeuse », La tentazione della disobbedienza,* « Renovatio », 2/1989.

soglie dell'eternità, davanti « al mistero incombente » (*Testamento spirituale* di E. Buonaiuti).

* * *

La terza sezione documentaria si compone, come ho detto, di soli sette documenti i quali però nella trattazione introduttiva diventano otto perché opportunamente viene anticipato anche il contenuto del doc. 85 dell'ultima sezione, *Spoglio di S. S. Pio X*, che ha in comune con i precedenti il periodo, l'argomento e i protagonisti.

Il periodo documentato è di soli cinque mesi e mezzo circa e nemmeno continui in quanto va dal 29 o, meglio, dal 19 giugno al 29 ottobre del 1907 e dal 21 maggio all'11 luglio del 1909 (doc. 85). L'argomento concerne la difesa del modernismo incentrata sul convegno di Molveno, nella sua fase preparatoria e in alcuni progetti della sua applicazione pratica. Lo sfondo religioso-culturale è rappresentato dalla *Lettera aperta a Pio X*, a cui ho già accennato, dal decreto *Lamentabili*, dall'enciclica *Pascendi* e dalla contro-enciclica o *Programma dei modernisti*. I protagonisti sono, col nostro Barnabita, i « promotori » del convegno e cioè Piastrelli e Buonaiuti, Murri, Fracassini e Federici; accanto a costoro vengono evocati padre Genocchi e Quadrotta, Tyrrell e Minocchi, « quei di Milano » cioè i redattori del « Rinnovamento » Tommaso Gallarati Scotti, Antonio Aiace Alfieri e Alessandro Casati, Giovanni Sodini, Angelo Crespi, Pietro Pizzoni e Tommaso Vecchi.

Nell'introduzione padre Pagano riassume i risultati della sua lettura « obliqua » dei documenti, lettura volta cioè a « far risaltare il Semeria visto dagli *amici* ». Nelle « Carte Piastrelli » egli vede documentato « l'indubbio prestigio che il Barnabita veniva assumendo [presso i modernisti] prima e dopo la burrasca provocata dalla *Pascendi* »; vi trova confermata « la parte, già ampiamente nota, che Semeria ebbe, almeno come ispiratore, nella celebre risposta, ..., pubblicata dal Buonaiuti, che i modernisti opposero alla *Pascendi* (cfr. docc. 37, 39 e relative note) »; e vi scorge chiarita « la meno conosciuta... posizione del religioso di fronte al progetto del Convegno di Molveno...: vi furono certamente rilievi di sostanza avanzati dal Semeria che ancora non ci è dato conoscere compiutamente ». Proseguendo, lo *scriptor* sostiene che « va comunque rilevato l'alto apprezzamento e quasi un certo ruolo carismatico che il Nostro aveva assunto in seno al movimento modernista italiano: prova evidente la lettera di Fracassini al Piastrelli del 21 mag-

gio 1909 (doc. 41) »; sottolinea che « il Barnabita... nelle sue innumerevoli e multiformi peregrinazioni per la penisola ricercava i contatti con gli amici [modernisti], stimolava le iniziative, indicava le vie più praticabili e sicure per mantenere vivo il movimento (si veda, ad es., il doc. 41), aggregava nuove forze alle file degli amici, fungeva quasi da perno operativo... »; e osserva che, « anche se in una posizione defilata egli [Semeria] poté esercitare il suo ruolo a fianco dei più attivi modernisti italiani, esaltando le forze ideali di quelle coscienze nello sforzo di unire, in un programma comune, le diverse tendenze del frammentato modernismo italiano, e nel contempo cercando di moderare, smorzando i toni delle polemiche più violente, le reazioni a cui sempre più la gerarchia cattolica costringeva — fino all'estremo limite dell'appartenenza alla Chiesa stessa — non pochi degli aderenti al movimento modernista... »; per cui conclude: « al di là di una inevitabile differenziazione di pensiero e di azione, non v'è dubbio che l'intera compagine dei modernisti italiani abbia guardato a lui come ad una delle figure più limpide e morali dell'intero movimento riformatore » (118).

Le « Carte Piastrelli » non autorizzano questa immagine di padre Semeria, *agit-prop* del modernismo nel periodo della crisi.

Vediamo i contenuti semeriani delle « Carte Piastrelli », incominciando dai tre biglietti autografi, ognuno di poche righe. Nel primo biglietto, del giugno 1907 (119), il Barnabita comunica al giovane sacerdote umbro, che stava organizzando il convegno di Molveno, d'avergli scritto « lì per lì » una lettera andata « persa nel *mare magnum* » del suo tavolino, definisce « bello il progetto », evidentemente del convegno, ma manifesta forti timori circa la discrezione e la capacità di mantenere il segreto da parte « di parecchi ottimi amici... troppo ciarloni » al riguardo e gli suggerisce un incontro a Roma: « Parleremo a Roma [del convegno], dove io passerò il 25 giugno ». Nel secondo e nel terzo biglietto (120), del settembre e dell'ottobre dello stesso anno, dopo il convegno, padre Semeria afferma di essere impossibilitato ad accettare l'ospitalità che gli offre il Piastrelli a Castiglione del Lago o perché l'invito gli è arrivato troppo tardi o perché deve tornare a Genova *per breviorem*. Sempre del 1907 sono una lettera di Murri e due lettere di

---

(118) S. PAGANO, *Il « Caso Semeria »* cit., pagg. 15-16.

(119) ID., *ib.*, pag. 82.

(120) ID., *ib.*, pagg. 86, 89.

Buonaiuti. Il primo, in settembre, buttando giù « due righe in fretta », tra le altre cose, riferisce d'aver ricevuto una lettera nella quale Semeria dice « che dobbiamo restare uniti » (121); il secondo, a pochi giorni di distanza, tra la fine di settembre e l'inizio di ottobre, si ripete non senza amplificazioni indebite: « Ieri ho visto Semeria e sono stato a lungo con lui. Abbiamo parlato, s'intende, dell'enciclica. Ci siamo trovati d'accordo », e « Ho visto Semeria in questi giorni più volte: ci siamo trovati perfettamente d'accordo nel piano della risposta » (122). Due anni dopo, nel 1909, e a due mesi di distanza l'uno dall'altro, Fracassini scrive a Piastrelli e questi a Federici, tutti e due con accenni al Barnabita (123). Il primo, in maggio, parla della « necessità di costituire pel modernismo un centro di unione e di propaganda... », e specifica che « questo è desiderio vivissimo di molti, in specie di P. Semeria...: P. Semeria è l'unica persona capace di mettersi a capo, e forse lo farebbe se noi gli promettessimo la nostra continua assistenza e collaborazione »; il secondo, in luglio, all'oratoriano di via Lomellini a Genova, vittima in questa circostanza della vile delazione di don Colletti, domanda e suggerisce: « E P. Semeria? Se è costà gli facci qualche parola dei nostri progetti, per quanto sieno ancora poco ben determinati. Una sua parola ci può molto giovare ».

Tutto qui.

Non vedo come da questi scheletrici cenni e, come vedremo, nemmeno di prima mano, si possa costruire un ruolo carismatico di padre Semeria all'interno del movimento modernista, ruolo organizzativo e propulsore nel mantenere vivo il movimento stesso, nell'aggregargli nuove forze peregrinando per l'Italia durante la crisi...; non vedo come si possa assegnare al Barnabita un ruolo particolare a fianco dei più attivi modernisti italiani (i quali, due anni dopo Molveno, non sapevano ancora con chiarezza che cosa fare, i cui progetti erano « ancora poco ben determinati... »); non vedo come si possa affermare: « non v'è dubbio che l'intera compagine dei modernisti italiani abbia guardato a lui... ».

Affermazioni così decise e generali ma sempre condotte solo sugli scarni elementi semeriani delle « Carte Piastrelli » che ho appena sopra riportato, esigono un'immediata risposta critica. Che do, abusando della retorica (e me ne scuso!) e rico-

(121) ID., *ib.*, pag. 84.
(122) ID., *ib.*, pagg. 85, 87.
(123) ID., *ib.*, pagg. 90, 171.

struendo alcune situazioni locali, rievocando giudizi di contemporanei già noti e rimandando a fra poco osservazioni più articolate.

Padre Semeria svolge un « ruolo carismatico » tra i modernisti che a lui guardano come a faro: anche Buonaiuti? ma costui più tardi ammetterà d'essere già « venuto meno [in quel periodo] alla rigida disciplina intellettuale cattolica, ... » a Molveno aveva dolorosamente impressionato e penosamente scandalizzato per il suo radicalismo e, in particolare, per la sua teoria eucaristica..., e solo nel 1910 inoltrato, e solo dopo aver tanto insistito, otterrà da Semeria un asettico articolo per la sua « Rivista storico-critica di Scienze Teologiche » ormai prossima alla condanna (124).

Padre Semeria « almeno ispiratore » della risposta a Pio X, *Il programma dei modernisti*: ma che cosa vuol dire « ispiratore »? che c'è di semeriano nell'immanentismo, nel soggettivismo ... e in tutto quello che, nel *Programma*, « lungi dallo scagionare il modernismo, conferma punto per punto l'opportunità e la fondatezza della condanna papale »? (125). E poi, a chi credere? a Semeria per quello che (ancora ignaro della pubblicazione del *Programma*) scrive a Sabatier o a Buonaiuti? e se a quest'ultimo, per quello che scrive, per difendersi, a Von Hügel all'indomani della pubblicazione del *Programma* o per quello che scrive decenni dopo nel *Pellegrino di Roma* (126)?

Padre Semeria godeva di grande prestigio presso gli « amici »: ma questo prestigio non viene smentito dal comportamento di Buonaiuti che pubblica il *Programma* senza aspettarlo, venendo meno alla parola data circa una necessaria revisione previa del Barnabita? qualche decennio dopo Buonaiuti, indisponendo per la sua solita autoesaltazione, quasi ironizza sulla delusa ingenuità del Barnabita che, ripassando da Roma « trovò il *Programma* dei modernisti già in vendita, già anzi quasi esaurito ... » (127).

Padre Semeria suggeritore programmatico del convegno di Molveno: ma i suoi suggerimenti, i suoi « rilievi di sostanza » non giunsero troppo tardi, a pochi giorni dall'inizio del conve-

---

(124) G. SEMERIA, *L'allegorismo nel libro della Sapienza*, in « Rivista storico-critica delle Scienze Teologiche », VI, 1910, pagg. 173-176: cfr. A. ZAMBARBIERI, *Rapporti* cit., pag. 440, nota 4; (non trovo questo articolo in V. COLCIAGO, *Note bibliografiche* cit., pagg. 436-437).

(125) C. FABRO, *Modernismo*, in « Enciclopedia Cattolica », *ad vocem*.

(126) E. BUONAIUTI, *Pellegrino* cit., pag. 88.

(127) ID., *ib.*, pag. 89.

gno stesso, intorno al 20 agosto? il programma, in una forma anche più organica, non era stato diffuso già dai primi di maggio? e i suoi suggerimenti non giunsero solo a Tommaso Gallarati Scotti (128)?

Padre Semeria arruolava nuove leve al movimento durante le sue peregrinazioni oratorie attraverso l'Italia: anche a... Broni, a... Scurcola Marsicana, a Pizzo Calabro? ma la sua predicazione non era squalificata, nel 1908 e dal Buonaiuti, come « randagia » cioè dispersa e umiliata, lontana dai pulpiti prestigiosi delle grandi città, e la sua attività, sempre dal Buonaiuti, non era ridotta a quella del « consigliere privato di giovani e di signore, assaliti da dubbi di coscienza »? nel 1908 Prezzolini non scriveva di Semeria: « Ora, tace » (129)?

Padre Semeria modello pratico dei modernisti: ma, a confessione postuma di Angiolo Gambaro (elogiato da padre Pagano in altra parte della sua ricerca) non tenne « un comportamento di obbedienza e di lealtà verso la Chiesa » ben diverso da quello di Buonaiuti, di Murri, di Minocchi, ... (130)?

Padre Semeria « amico » dei modernisti Buonaiuti, Murri, ...: *in passione socius* sì, lo affermerà ripetutamente e volentieri lui stesso, presente moralmente e caritatevolmente anche con aiuti materiali, sì: ma la sua amicizia fu religiosa e sacerdotale: a loro ricorderà sempre, specialmente a Murri (anche dall'esilio!) l'*ad quem ibimus?* di san Pietro a Gesù e la necessità di « tornare a casa » cercando il *levamen* là donde era provenuto il *gravamen* (direi, adattando una frase di Yves de Chartres) (131).

Padre Semeria figura morale a cui guardava l'intera compagine del modernismo italiano: ma anche del modernismo toscano, ad esempio, col suo antiecclesiasticismo e immanentismo, col suo sincretismo e la sua opposizione al celibato ecclesiastico, ...? guardavano alla sua figura i modernisti toscani ai quali già Croce aveva sconsigliato di « chiedere se credono alla divinità di Gesù o a un Dio personale, perché sono cattolici, ma di un certo senso »? In Toscana — anche se padre Gazzola, « non si sa bene su quale base », affermava che « il clero livornese nella maggior parte passa per modernista e amico di Se-

---

(128) N. RAPONI, *I veri promotori* cit., pag. 358; G. SEMERIA, *Lettere* cit., pagg. 109-111.

(129) A. ZAMBARBIERI, *Rapporti* cit., pag. 418; A. BOTTI, *Giuseppe Prezzolini e il dibattito modernista*, (FD), 10, Urbino 1981, pag. 256, nota 3.

(130) G. SEMERIA, *Saggi ... clandestini* cit., I, pag. LXXI.

(131) A. BOLDORINI, *P. Semeria « brebis galeuse »*, *La tentazione* cit., pagg. 321-324.

meria » —, il consolatore dei modernisti non era padre Manni e il loro consigliere non era Minocchi? E non è stato dimostrato che « chi si dibatteva in un'acuta crisi di fede e forse anche di cuore era piuttosto proclive a confidarsi con Minocchi, già estromesso dalla Chiesa, per farsi consigliare le vie dell'esodo »? Quale fu l'influenza semeriana in Toscana quando « l'affaire » Fantoni-Sellon si svolse a sua insaputa, quando non si hanno prove di suoi rapporti con l'anticurialista polacco e pubblicista sospeso *a divinis* don Cighy, col misterioso Bar Jona immanentista radicale e futurista, ... (132)?

Padre Semeria figura morale a cui guardava l'intera compagine del modernismo italiano: ma anche del modernismo umbro-marchigiano, segnato dall'attività socio-politica di Murri e culturale-religiosa di Raghnild Lund? Costei, forse alludendo anche a padre Semeria (e lo vedremo) non ironizzava sui « molti che vorrebbero fargli [a Murri] da baglia, insegnargli come deve comportarsi alla Camera »? E non deprecava a tutte lettere che il Barnabita, « per la sua indole di frate facesse loro [ai suoi superiori religiosi] il piacere di sotterrare il suo ingegno »? Anche del modernismo piemontese, ... ? Anche del modernismo romagnolo - emiliano ? Anche del modernismo lombardo, in cui il Barnabita ignorava l'esistenza de « Il Commento », edito da Casati e scritto da Prezzolini e da Papini (133)?...

Del modernismo lombardo, sì: ma *in abscondito* e con mille precauzioni, con i pochi, (in pratica tre: Tommaso Gallarati Scotti, Antonio Aiace Alfieri e Alessandro Casati) redattori de « Il Rinnovamento ».

Quanto modernismo italiano sfuggì in quegli anni a padre Semeria! Meglio: quanti modernisti e quanti aspetti del loro pensiero padre Semeria volle evitare negli anni della bufera!

È tutt'altro che dimostrato che ci tenesse ad avere certi « amici »; anche perché da tutto l'insieme si deduce che non avesse dimenticato che *laudari a quibusdam vituperari est!*

* * *

---

(132) L. BEDESCHI, *Il modernismo toscano - variazioni e sintomi*, (FD), 10 cit., pagg. 11-218; L. BEDESCHI, *L'affaire Fantoni* cit., pagg. 450-531.

(133) L. BEDESCHI, *Fermenti religiosi e non nell'Umbria d'inizio '900*, (FD), 16-17 cit., pagg. 9-138; L. BEDESCHI, *Antimodernismo piemontese*, (FD), 9, Urbino 1980, pagg. 7-140; R. CERRATO, *Un biologo evoluzionista nel riformismo religioso piemontese*, (FD), 9 cit., pagg. 141-284; A. ZUSSINI, *L'eredita mismo religioso piemontese*, (FD), 9 cit., pagg. 141-284; A. ZUSSINI, *L'eredità di Towianski dentro e fuori il Piemonte*, (FD), 9 cit., pagg. 285-433; A. BOTTI, *Giuseppe Prezzolini e il dibattito modernista*, (FD), 10, Urbino 1981, pag. 306, nota 1; G. SEMERIA, *Lettere* cit., pag. 130: « Non so nulla di questo periodico di Prezzolini e Papini... Casati da un pezzo non mi scrive... ».

La già scarsa valenza semeriana delle « Carte Piastrelli », di cui ho appena riassunto il contenuto, si riduce ulteriormente al vaglio di alcune ovvie osservazioni suggerite dal contesto. Queste osservazioni, a loro volta, completate dalla documentazione contemporanea già nota e dalle conclusioni a cui son pervenuti da anni gli storici, ci inducono a delineare di padre Semeria un'immagine diversa da quella dell'« attivista modernista » cara allo *scriptor* dell'Archivio Segreto Vaticano. Le osservazioni provocano il chiarimento dei reali rapporti che Semeria intrattenne con Piastrelli, Buonaiuti ed Alfieri nel periodo della crisi, a proposito del convegno di Molveno, del *Programma dei modernisti* e del centro di unione e di propaganda per il modernismo. Veniamo a sapere che furono rapporti di rifiuto, da parte del Barnabita, di un impegno diretto per il convegno, di scarso impegno o di una ridotta « ispirazione » per la « contro-enciclica » di Buonaiuti e di estraneità non solo alla direzione ma anche all'attività d'un progettato centro di propaganda modernista. L'immagine che scaturisce dalla revisione critica del contenuto delle « Carte Piastrelli », arricchita con i dati della documentazione contemporanea e delle conclusioni a cui erano già pervenuti gli storici recenti è quella che padre Semeria stesso si dà, l'immagine del « precursore nel vero senso » della parola, come ce ne « sono già stati nella storia » della Chiesa: precursore genuinamente cristiano, consapevole di un propria « vocazione indubbiamente speciale » (134) e dai tratti profondamente tradizionali. Che vedremo.

Riprendiamo i tre biglietti autografi del Barnabita. Essi, secondo il nostro Editore, illuminano la posizione ancora poco « conosciuta di padre Semeria di fronte al progetto del convegno di Molveno...: Piastrelli — continua padre Pagano — sembra averne discusso con Semeria, il quale... forse ne aveva previsto la pericolosità... (doc. 35). Ma in merito al programma del convegno vi furono certamente rilievi di sostanza avanzati da Semeria che ancora non ci è dato conoscere completamente » (135). In realtà, questi biglietti autografi documentano il disimpegno del Barnabita nei riguardi del convegno e del suo promotore principale, il Piastrelli: Semeria non solo temeva la pericolosità del convegno, nel senso che la loquacità di « ottimi amici » avrebbe potuto esporre i partecipanti alla reazione antimodernista, ma anche non si fidava del Piastrelli, e a ragione! Con costui non doveva sentirsi in particolare sintonia né

(134) G. SEMERIA, *Lettere* cit., pag. 121.
(135) S. PAGANO, *Il « Caso Semeria »* cit., pag. 15.

ideologica né psicologica, forse per la notevole differenza d'età e l'ancor maggiore divario culturale. È un fatto, dai documenti editi da padre Pagano, che il Barnabita evita d'incontrarlo personalmente, non solo, ma anche di lasciargli in mano propri scritti espliciti nel periodo del « terrore bianco », come lui stesso lo chiama scrivendo al Bonomelli, periodo dello spionaggio integrista, durante il quale raccomandava ad amici, non proprio *eiusdem furfuris* di quelli evocati da padre Pagano, cioè Tommaso Gallarati Scotti e Sabatier, di distruggere le sue lettere subito dopo averle lette e di non propagarne il contenuto se non dietro sua esplicita concessione. E l'epistolario Semeria-Piastrelli sembra limitato al 1907.

A proposito del primo biglietto, sgomberiamo subito il terreno da un ostacolo tecnico, di trascrizione. Nel doc. 35, datato « Genova, 29 giugno 1907 », padre Semeria offre al Piastrelli l'occasione d'incontrarsi con lui il... « 25 giugno, a Roma, dove — dice — passerò per andare in Calabria ». Si deve trattare di un errore di stampa, di una svista del proto e del correttore di bozze, non di un errore di lettura e men che meno di uno... scherzo di padre Semeria, che avrebbe retrodatato un appuntamento per evitarlo! Il « 29 giugno 1907 » padre Semeria non era già più a Genova, perché in una lettera a Gaetano de Sanctis, datata « Genova, 19 giugno 1907 », il Barnabita aveva scritto: « Caro amico, dunque... io parto per Roma il 24 corr. alle ore 7 pom. » (136). Che anche la lettera al Piastrelli sia stata scritta il « 19 giugno »? Lo confermerebbe il comune stato d'animo, di frettolosità, che caratterizza l'una e l'altra: « ... Parleremo a Roma... » si limita a dire e a ripetere il Barnabita al Piastrelli a proposito del progetto del convegno che definisce *bello;* « In fretta e in attesa ... » scrive a Gaetano de Sanctis. In tal caso, con Semeria che prende il treno a Genova la sera del 24 giugno, alle ore 19, sarebbe stato possibile un suo incontro col Piastrelli il giorno dopo a Roma, durante il quale parlare di quello che sarebbe stato il convegno di Molveno. Padre Pagano lo ipotizza, e verosimilmente ripeto, quando dice: « Piastrelli sembra averne discusso con Semeria... »; ma non se ne ha la conferma documentaria, anzi... (L'equivoco, poi, in cui il nostro Editore cade nell'identificare questo viaggio del Barnabita in Calabria, è un dettaglio, — l'ennesima dimostrazione della fretta che ha animato questo lavoro —, che qui non interessa: certo che far partire padre Semeria da Genova in

(136) S. ACCAME, *Dal carteggio di Gaetano De Sanctis,* in « Rivista di Storia della Chiesa in Italia », 1/1972, pag. 53.

giugno per farlo giungere in Calabria in... ottobre, è un po' troppo! (137).

Se, come ho detto, alla conferma d'un possibile, dal punto di vista cronologico, incontro romano tra Semeria e il Piastrelli manca la prova documentaria, abbiamo invece sufficiente documentazione per escluderlo, tale incontro; se si vuole. Padre Pagano nell'introduzione afferma che « in merito al programma del convegno vi furono certamente rilievi di sostanza avanzati dal Semeria che ancora non ci è dato conoscere completamente ». Ora, a parte l'eccessiva qualifica di « sostanziali » data a rilievi che si confessa di « non conoscere completamente », ammetto che questi rilievi ci sono stati e che furono veramente importanti anche se non proprio sostanziali. Ma devo far notare, anticipando le conclusioni, innanzi tutto che sono rilievi sufficientemente noti da tempo, poi che vennero fatti non al Piastrelli bensì al più fido « dolce amico » Tommaso Gallarati Scotti e infine che, spediti il 16 di agosto, pervennero al destinatario pochi giorni prima della sua partenza per Molveno. Inoltrati indirettamente e, a mio parere, volutamente troppo tardi, essi riuscirono del tutto ininfluenti sul pensiero e l'azione dei partecipanti al convegno i quali, come Buonaiuti e Mari, non si trattennero dall'esporre, senza possibilità d'un'intesa, come invece avrebbe desiderato il Barnabita, e impressionando dolorosamente e imprevedibilmente tutti, il loro modernismo radicale. È molto probabile che Piastrelli rimanesse completamente all'oscuro dei rilievi fatti dal Semeria a Tommaso Gallarati Scotti, dal momento che non solo non riconosce al Barnabita nessuna partecipazione alla stesura del programma, già completo e stampato e fatto conoscere ai primi di maggio, e allo svolgimento del convegno, dal quale padre Semeria si tenne lontano; ma non lo vuole ricordare nemmeno una volta, non ne fa mai, ripeto e sottolineo il *mai*, nemmeno il nome, mentre cita ripetutamente Buonaiuti, Murri e Fracassini e qualche volta anche Minocchi e Mari. Se Semeria avesse fatto rilievi, specialmente se di sostanza, in merito al programma del convegno, in colloqui romani o per lettera come fece con Gallarati Scotti, e se questi rilievi fossero pervenuti al Piastrelli, co-

(137) Padre Pagano commenta la notizia del passaggio da Roma di padre Semeria il « 23 giugno per andare in Calabria » così (pag. 82, nota 105): « Si tratta del ben noto viaggio calabrese del Semeria intrapreso nell'ottobre del 1907 in aiuto dei terremotati (cfr. *Saggi clandestini* - [*sic*] II, pag. 380) »; ma dimentica che nel 1907 il Nostro fece due viaggi in Calabria: il primo all'inizio di luglio « per le feste centenarie di S. Francesco di Paola » (ed è quello a cui si riferisce padre Semeria nel biglietto al Piastrelli) e un altro « per il *mese* di ottobre »: A. GENTILI - A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pag. 116.

stui, nelle sue « carte » contemporanee e nelle sue « relazioni » posteriori, non ce ne avrebbe conservato traccia? (138).

Rimaniamo ancora nell'ambito contenutistico del primo biglietto autografo. In esso padre Semeria afferma anche d'aver scritto « lì per lì », probabilmente all'arrivo della circolare di indizione del convegno spedita ai primi di maggio, una lettera al Piastrelli, « che poi si è persa — dice — nel *mare magnum* del mio tavolino ». Nulla di più verosimile d'un tale smarrimento. Il disordine del Barnabita era proverbiale, nella persona e nelle cose, anche se non negli scritti, sempre nitidi e tersi ma... illeggibili o quasi: disordine che veniva rimarcato, più o meno in quegli stessi anni, anche dal vescovo « modernista » poi dimissionario mons. Lacroix, disordine che suscitava l'impertinente ironia di giovani seminaristi ancora ignari della potenza fascinosa della sua oratoria, che provocava gli affettuosi rimproveri e i bruschi provvedimenti degli amici che l'ospitavano e l'altezzosa noncuranza del commensale D'Annunzio, disordine che ora turba la fiducia di qualche sostenitore della causa di beatificazione del Barnabita, addirittura!

Si doveva trattare della risposta semeriana alla circolare con la quale, come ho detto, il Piastrelli dava notizia a un gruppo di « amici » d'un convegno modernista. Se non mi meraviglia il suo smarrimento (lo smarrimento d'una lettera che pur si sapeva trovarsi lì sul tavolo!), mi lascia perplesso, invece, e mi pone qualche interrogativo tutto il comportamento del Barnabita al riguardo. La circolare venne spedita dal Piastrelli ai primi di maggio 1907: non è strano che padre Semeria, col prestigio di cui godeva presso i modernisti..., non avesse ancora risposto il 19 giugno? Il suo confratello padre Bassi, tenuto sotto... osservazione anche lui per la sua religiosità interiore, da Firenze aveva risposto subito, il 15 maggio, declinando l'invito a parteciparvi (139). Poi: se la lettera smarrita sul tavolo era la risposta alla circolare, essa conteneva senz'altro « rilievi », suggerimenti e osservazioni sul convegno e sul programma che il Piastrelli aveva pubblicato nella circolare stessa, rilievi d'importanza, certo: perché mai, avendone costatato lo smarrimento, padre Semeria non l'ha riscritta, ma ha preferito temporeggiare fino al 19 giugno, rimandando sempre e limitando infine la risposta ad un eventuale colloquio romano, al quale non sapeva se il Piastrelli sarebbe potuto inter-

---

(138) Ci sono rimasti « rilievi », ad esempio, di Fracassini e di padre Bossi: N. RAPONI, *I veri promotori* cit., passim.

(139) N. RAPONI, *I veri promotori* cit., pag. 364.

venire? Ha avuto un ripensamento? Non ci teneva a scoprirsi, a far sapere cosa pensava sul convegno e sugli argomenti all'ordine del giorno? Non ci teneva a farlo sapere al Piastrelli: non si fidava della sua prudenza, della sua discrezione? Nulla di più verosimile.

In quel periodo, e almeno dall'anno precedente (in pratica dalle conferenze sul *Santo*), padre Semeria si sentiva sorvegliato e spiato: si faceva recapitare la posta presso amici, chiedeva, non senza un certo disagio temendo di dar l'impressione di viltà, ai suoi più cari amici, Tommaso Gallarati Scotti ad esempio e Sabatier, di distruggere subito le sue lettere dopo averle lette... Se non si fosse fidato del giovane Piastrelli non avrebbe avuto torto: fatti immediatamente successivi, come l'« *affaire* Fantoni-Sellon » del 1909-1910, dimostrarono, anche se Semeria non ne venne a conoscenza allora e forse mai, l'insopportabile leggerezza del promotore del convegno di Molveno (140).

Semeria non discusse col Piastrelli sul convegno prima della sua celebrazione; certamente non ne volle parlare, con lui, nemmeno dopo, rifiutandone due volte, da scortese?, l'ospitalità in settembre e in ottobre. Piastrelli, dal canto suo, fatto accorto di qualcosa?, due anni dopo il convegno si informava sull'attività di Semeria ma tramite terzi; a lui, del resto, ma a sua insaputa, pervennero echi benefici del « semerianesimo » (o del vero « ruolo carismatico » del Barnabita) tramite la corrispondenza con Tommaso Gallarati Scotti. Il carteggio Semeria-Piastrelli sembra limitarsi, come ho detto, al 1907.

Ho ammesso, però, che il Barnabita intervenne realmente sul programma e sullo svolgimento del convegno di Molveno con suggerimenti importanti anche se indiretti e tardivi. Vediamoli brevemente. Essi ribadiscono alcuni principi fondamentali del « semerianesimo », che bisognerà presto o tardi decidersi a ricostruire, a studiare e a difendere nella sua validità non « modernista *tout court* », non alla maniera del modernismo di Buonaiuti, di Murri e di altri suoi « amici » vantati da padre Pagano. In più ci offrono la possibilità di confermare le felici intuizioni a cui erano pervenuti alcuni storici recenti, come lo Zambarbieri, pur privi della documentazione in nostro possesso, chiarendo la vera natura del prestigio di cui godeva allora il Nostro presso i modernisti. Infine coglie-

(140) G. SEMERIA, *Lettere* cit., doc. 118 e segg.: cfr. più avanti. Dell'*affaire* Fantoni-Sellon abbiamo già detto.

remo l'opportunità di aggiungere un altro indizio a sostegno della paternità semeriana di *Le lettere romane,* in genere nemmeno sospettata.

Vediamo la lettera giustamente famosa che il Barnabita scrisse a Tommaso Gallarati Scotti, suo portavoce in questa e in altre occasioni, con Murri e Minocchi, ad esempio. Ovviamente la conosce anche il nostro Editore il quale, però, la cita da due fonti diverse (una delle quali impropria? quella di A. Zambarbieri, del carteggio di Buonaiuti con T. Gallarati Scotti e A. Casati?) (141). Il 16 agosto 1907, pochi giorni prima del convegno di Molveno che si aprì il 26/27 agosto (gli storici non sono concordi) (142), padre Semeria scrive a Oreno al suo « dolce amico », di cui ammirava la « saggezza », l'arte dello scrivere e l'amore per il bello (lo esortava a portare gli altri « al vero attraverso il bello »), di cui seguirà apprezzato le vicende familiari e sentimentali e che avrebbe voluto associare a sé nella « vocazione indubbiamente speciale » del precursore cristiano. Gli scrive dalla Valle d'Aosta, dopo un'ascensione al Breithorn (!) e mentre sta preparando un corso di predicazione per Varese. Egli ritiene utile il convegno, nei limiti e nelle forme stabilite dagli organizzatori, che non specifica nella lettera. I lavori, secondo lui, dovrebbero articolarsi in due tornate, una al mattino e l'altra al pomeriggio, una *teorica* e l'altra *pratica.* Per la tornata mattutina o parte teorica specifica alcuni argomenti di discussione e manifesta la convinzione che su di essi possa verificarsi « un qualche consenso », un accordo di massima, esigendo però che si « armonizzi il pensiero critico moderno col *senso* religioso tradizionale » e che si rifiuti il modernismo radicale, « rigettando — sono parole sue — come insostenibili certe posizioni e accogliendone almeno come ipoteticamente possibili certe altre ». Per la tornata pomeridiana o parte pratica suggerisce come diffondere le idee per mezzo della stampa, — attraverso i *tracts,* rivisti da Von Hügel e pubblicati non in forma *seriale* —, e come aiutare « nostri uomini eventualmente

(141) Padre Pagano cita la lettera di padre Semeria a Tommaso Gallarati Scotti due volte: una prima volta a pag. 15, nota 14 e opportunamente (*Lettera a Tommaso Gallarati Scotti,* a cura di C. MARCORA, Milano 1987, pp. 109-111), la seconda volta a pag. 82, nota 106, da un improbabile « Annibale » ZAMBARBIERI, *Nuovi documenti per la storia del modernismo: lettere di Ernesto Buonaiuti a Tommaso Gallarati Scotti e ad Alessandro Casati,* in *Studi di storia sociale e religiosa. Scritti in onore di Gabriele De Rosa,* Napoli 1980, p. 437.

(142) Per A. GENTILI - A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pag. 116, nota 235 il convegno dura dal « 26 al 29 agosto »; per gli altri storici, dal 27 al 29 dello stesso mese: N. RAPONI, *I veri promotori* cit., pag. 392.

ridotti in bisogno, e bravi giovani perché compiano all'estero studi religiosi e concorrano poi qui in Italia a cattedre di Filosofia... », attraverso l'istituzione di « borse di studio » e di una « cassa comune » e l'erezione di una « casa di studio ». Sono rilievi, questi, importantissimi (alcuni ricalcano vecchie idee di Semeria), rilievi anche sostanziali se si vuole, ispirati « dall'unico ideale possibile della mia vita », diceva l'interessato che lo perseguiva « con tutta l'anima, anzi con ardore crescente, il rinnovamento del Cattolicesimo »; ma sono rilievi importanti per il pensiero del Barnabita, non tanto per il convegno, per il quale giunsero tardivi: se vennero fatti conoscere ai convegnisti, lo furono « spogliati » del prestigio semeriano, esposti da Gallarati Scotti in nome proprio, come accadeva abitualmente in quel periodo a proposito di cose importanti, per esplicita raccomandazione del Barnabita (143).

Fondamentali sono le due condizioni che Semeria pone per un « accordo di massima » tra i convegnisti: l'armonia tra il pensiero critico moderno e il *senso* religioso tradizionale, e il rifiuto del modernismo radicale. Sono i pilastri, le due parti, positiva e negativa, *destruens* e *construens* del « semerianesimo ». Sul convegno ebbero qualche effetto? A me sembra proprio di no: Buonaiuti e Mari, ad esempio, con la teoria eucaristica e con la messa in discussione della divinità di Gesù, impressionarono dolorosamente i convegnisti: se pur hanno conosciuto le clausole semeriane, costoro evidentemente non le hanno accettate. Nessuno dei modernisti radicali rinunciò al suo modernismo, inaccettabile allora come ora. Il convegno fu un fallimento. Tommaso Gallarati Scotti annotò « severo e impietoso »: « le conversazioni non approdarono a nulla di positivo: *se qualcosa di chiaro si snodò tuttavia da quel viluppo di conversazioni randagie, fu una comune coscienza che l'accordo era solo generato dal sentirsi tutti più o meno perseguitati*; mancava a quegli inquieti cercatori di una via, una scintilla di santità: il cristianesimo, *che è realtà e vita, moriva, e forse in alcuni era già morto* » (144).

I rilievi, e « rilievi di sostanza », che padre Semeria « certamente » mosse al programma del convegno di Molveno, contribuiscono a dimostrare, secondo padre Pagano, « l'indubbio prestigio che il Barnabita veniva assumendo prima e dopo la burrasca provocata dalla *Pascendi* » presso i suoi « amici »: buon per padre Semeria che il comportamento di Buonaiuti, di Mari

---

(143) G. SEMERIA, *Lettere* cit., pagg. 107, 113, ...
(144) N. RAPONI, *I veri promotori* cit., pag. 399.

e degli altri modernisti radicali non possa essergli imputato! È ancora Tommaso Gallarati Scotti che, riecheggiando, anche al dire di N. Raponi (145), i suggerimenti contenuti nella lettera semeriana del 16 agosto, in particolare contro « le posizioni insostenibili », un anno dopo Molveno, sempre severo com'era suo costume ma meno impietoso di allora e più esplicito del comprensivo Barnabita, scrive al Piastrelli: « ... Credo che non passerà molto tempo e Buonaiuti e gli altri si troveranno isolati e tristi: tristi perché non li credo cattivi né finti ... ma ... Io non so come facciano a dir messa se davvero pensano quello che scrivono ... » (146).

Qualche storico ha già notato l'importanza dei suggerimenti semeriani, in un confronto col programma del convegno stilato in maggio dal Piastrelli. Voglio rifare anch'io brevemente questo confronto, non tanto per ricordare ancora una volta che i « rilievi » semeriani non influirono sul convegno, quanto per mettere in evidenza la loro fecondità, rimarcando quanto un altro principio del « semerianesimo », oltre ai due già accennati, e più precisamente « l'antintellettualismo », fosse attivo e operante nei « semeriani », amici veri del Barnabita. A Gallarati Scotti che, due mesi dopo Molveno e ancora impressionato dal comportamento di Buonaiuti e di altri modernisti, teme i pericoli dell'intellettualismo arido e solitario, — di cui saranno vittime Buonaiuti e Minocchi, se non Murri —, padre Semeria suggerisce per evitarlo, d'« intensificare la *umiltà* e la *carità* in una misura senza misura » (147). Questo è lo spirito del programma semeriano per Molveno, perché è il programma semeriano *tout court*, di sempre. Il Barnabita voleva il rinnovamento del cristianesimo, perché voleva un « Cristianesimo vivo ed operoso », non accademico. Per questo incoraggerà i suoi de « Il Rinnovamento » (per l'appunto...), l'Alfieri e lo stesso Gallarati Scotti, a recarsi nella Calabria terremotata e ad impegnarsi personalmente nell'istruzione dei figli dei pastori analfabeti (148). Per questo, a differenza del Piastrelli, nel suo programma per il convegno dà maggior spazio alla parte pratica che alla parte teorica, presenta in modo « pratico » anche le questioni teoriche, inserisce nella parte teorica anche ciò che per Piastrelli è « pratico » e arricchisce la parte pratica di elementi ignorati dal Piastrelli (borse di studio, casa di studio, cassa

---

(145) ID., *ib.*, pag. 362.

(146) ID., *ib.*, pag. 430.

(147) G. SEMERIA, *Lettere* cit., pag. 117.

(148) ID., *ib.*, pagg. 140, 146.

comune per sacerdoti in difficoltà economiche...). Anche la sintesi degli argomenti suggeriti dal Semeria, incompleta, disorganica e generica specialmente se confrontata con l'organicità, l'espressività e la precisione anche terminologica dei titoli suggeriti nel programma piastrelliano, rivela l'intenzione antintellettualistica o almeno sempre prevalentemente religioso-sacerdotale del Barnabita « infuocato di zelo per Dio e le anime » (*zelus domus tuae comedit me* è il tema della sua meditazione inedita che offro in *Appendice*); intenzione antintellettualistica che andrà sempre più crescendo e purificandosi, anche nella rinuncia alla gratificazione stimolante della continua ricerca della verità e nel contentarsi del *quia* per evitare l'errore; intenzione zelante e progressiva purificazione che appaiono evidenti — non sembri eccessivo! — anche nel succedersi dei suoi caratteristici motti programmatici: a suo dire, quand'era ancora « predicatore » cioè fino all'esilio, stimolava se stesso a « fare il bene per arrivare al vero » (149) ed esortava Gallarati Scotti, anima di poeta, a « mettere il bello a servizio della verità » (150); quando divenne « altr'uom », padre degli orfani e mendico « idiota quasi perfetto » (151), come aveva consigliato a Murri fin dal 1909 così se ne « andò per l'Italia scalzo, predicando la fede in Dio e l'amore fraterno » (152) e proclamando che « a far del bene non si sbaglia mai! ». Nelle discussioni durante il convegno (continuo ancora a mettere in evidenza gli elementi antintellettualistici dei rilievi semeriani), « dovreste mettervi d'accordo », non solo discutere, dice mirando al sodo il Barnabita: « nelle discussioni », si limita a dire Piastrelli, cioè ci si incontri per discutere; gli argomenti siano « Dio », « Gesù Cristo », ..., « Eucaristia », « Dogma », ..., continua il primo; *Critica della conoscenza, Concetto di rivelazione, Natura del Cristianesimo e Cristologia, Significato e valore dei sacramenti, in specie dell'Eucaristia,* ... enumera tecnicamente il secondo; si compongano *tracts,* si fondi « una casa di studio », si istituisca una « cassa » per aiutare economicamente sacerdoti bisognosi e giovani studiosi, dice il Barnabita; si discuta sul *Concetto di obbedienza e nostro atteggiamento rispetto a nuove misure proibitive* ..., dice Piastrelli nella sua parte pratica (l'obbedienza nella Chiesa è un argomento « teorico », sul quale si deve trovare un accordo, per padre

(149) L. BEDESCHI, *Circoli modernizzanti a Roma,* (FD), Urbino 1986, pag. 16.

(150) G. SEMERIA, *Lettere* cit., pagg. 122, 126.

(151) A. BOLDORINI, *P. Semeria « brebis galeuse », Introduzione ai veri « Saggi ... clandestini »,* « Renovatio », 3/1987, pag. 414.

(152) G. SEMERIA, *Lettere* cit., pag. 141.

Semeria ...). È un antintellettualismo fecondo quello del Nostro, ho detto, anche se rifiutato dagli « amici » che gli si attribuiscono a torto. Tommaso Gallarati Scotti, sempre scrivendo a Piastrelli, un mese dopo Molveno, dice: « Intanto don Brizio sta combinando di trovare un rifugio per quei sacerdoti che si trovassero sospesi dalle loro funzioni sacerdotali e avessero da risolvere il problema finanziario ... » (153); e « ... Mi pare che si confidi troppo poco in Dio da parte dei nostri amici e che... si dimentichi... la fede che ogni vero rinnovamento non può procedere dalla scienza o dalla ricerca, ma dalla più intima nostra unione con Cristo e dalla bontà della nostra vita, fatta più pura ... » (154), specifica un anno dopo.

Sottolineeremo più avanti altre presenze semeriane in Gallarati Scotti, presenze anche verbali *ad litteram*, presenze che testimoniano il vero « ruolo carismatico » sostenuto dal Barnabita durante la crisi modernista, tra i veri suoi amici, cioè *ubi erat auditus*... Sono caratteristiche del « semerianesimo », come l'umiltà, la carità, l'obbedienza « senza misura » (eroica almeno quest'ultima nell'esilio), assenti negli « amici » ... se non addirittura sostituite dall'arroganza e dall'egoismo, dalla supponenza e dal sarcasmo, dall'ambigua bonomia della *bouche moqueuse* in Buonaiuti e dallo sprezzo senza rimpianti in Murri...

Un'ultima osservazione sui rilievi del Barnabita al programma del convegno mi permette di confermare la paternità semeriana delle *Lettere romane*, edite come si sa prima in francese e poi in italiano. Padre Colciago, nella sua bibliografia, non ne parla; L. Bedeschi è il primo — e finora l'unico, credo — che le attribuisce al Barnabita. Il noto studioso del modernismo italiano, una ventina d'anni fa e cioè nel 1975, dopo aver detto che l'origine e l'autore delle *Lettere romane* erano rimasti a lungo piuttosto incerti e misteriosi, affermava con sicurezza che, sulla testimonianza di Loisy, esse si dovevano attribuire a padre Semeria, erano state scritte da costui e riviste da Von Hügel (155). Ha ragione L. Bedeschi. Nell'edizione della lettera di Semeria a Tommaso Gallarati Scotti del 16 agosto 1907, curata da C. Marcora, che non avverte il problema (156), il Barnabita, dopo

(153) N. RAPONI, *I veri promotori* cit., pag. 426.

(154) ID., *ib.*, pag. 431.

(155) L. BEDESCHI, *Saggio introduttivo a « Il Vangelo e la Chiesa »*, (FD), 15 cit., pagg. 152-154.

(156) A. Zambarbieri è molto indulgente con l'Editore delle *Lettere a Tommaso Gallarati Scotti* (che avrebbe agito con « felice decisione e paziente meticolosità »: « Barnabiti-Studi », 6, 1989, pagg. 303-306). Segnalo solo che il doc.

aver consigliato, per la diffusione delle conclusioni del convegno per mezzo della stampa, la composizione dei *tracts* — « opuscoletti a circolazione clandestina, ideati da Newman e raccomandati dallo stesso Sabatier (157), suggeriva che essi fossero « brevi, chiari uso per es. lettere romane (*sic*), ... composti ciascuno da persona competente — esaminato per es. da Von Hügel per vedere se rispondano alla doppia conserta esigenza della *scienza* e della *religiosità* ». Perché padre Semeria porta come esempio proprio le *Lettere romane*, perché pretende che, come le *Lettere romane*, anche i *tracts* siano rivisti da Von Hügel, se non perché erano sue e il « dolce amico Tom » Gallarati Scotti, sapendolo, avrebbe capito subito che cosa intendeva dire il suo « caro amico e Padre » e tranquillamente ne avrebbe seguito il consiglio? (158).

Ho già detto degli altri due biglietti autografi di Semeria al Piastrelli. Costui aveva invitato due volte il Barnabita in casa sua a Castiglione del Lago: padre Semeria rifiuta tutt'e due le volte, per vari motivi, in settembre e in ottobre. Il convegno di Molveno s'era già concluso: forse Piastrelli stava raccogliendone le conclusioni e gli avrebbe fatto comodo il parere del Barnabita. Semeria non può andare a Castiglione del Lago, ma nemmeno offre al giovane sacerdote perugino l'occasione di incontrarsi a Roma, per esempio: non lo vuole proprio vedere! (159). Al primo rifiuto, Piastrelli postilla, solo deluso?: « Non può secondare il mio invito di venire a Castiglione del Lago » (160); al secondo rifiuto padre Semeria aggiunge sbrigativamente: « Se hai perciò qualche cosa da comunicarmi, scrivi a Genova, ma a questo preciso indirizzo... ».

Sembra che il carteggio Semeria-Piastrelli sia terminato qui. Il disimpegno del Barnabita per il convegno di Molveno e per il suo promotore principale è inequivocabile.

* * *

164 (contrassegnato dalla sigla « P. X. » — Pio X ? — e nel quale si parla di « pontificato nuovo », si accenna ai primi rapporti Loisy-Harnack, e nel quale si raccomanda « il povero e caro nostro Murri che traversa un brutto quarto d'ora economico », viene senz'altro prima del doc. 79, contrassegnato (e non ce ne sono altri così) dalla stessa sigla, datato « Genova 25 settembre 1903 » (Pio X era stato eletto poco meno di due mesi prima), e nel quale si dice che la richiesta di aiuti economici per Murri è già stata risolta, munificamente! « M(urri) ha bisogno di qualche migliaio di Lire ... che bella e santa cosa farai trovandone, come pensi di poter fare, un duemila ».

(157) S. PIVATO, *Un biologo evoluzionista* cit., pagg. 208-209.

(158) G. SEMERIA, *Lettere* cit., pag. 110.

(159) S. PAGANO, *Il « Caso Semeria »* cit., docc. 38, 40.

(160) ID., *ib.*, pag. 86, nota 120.

Sempre compiacendosi del « suo » padre Semeria modernista e « amico » di modernisti *tout court* come Buonaiuti, Murri e Piastrelli prima maniera cioè « anch'egli modernista », — presso i quali il Barnabita « andava assumendo un indubbio prestigio prima e dopo la burrasca provocata dalla *Pascendi* » —, a proposito del *Programma dei modernisti* o *Risposta all'enciclica « Pascendi dominici gregis »*, padre Pagano scrive: « È ampiamente nota la parte che padre Semeria ebbe, almeno come ispiratore, nella celebre risposta, forse troppo tempestivamente pubblicata dal Buonaiuti, che i modernisti opposero alla *Pascendi* (cfr. docc. 37 e 39 e relative note) » (161). Sono affermazioni che vanno ridefinite e corrette. Lo *scriptor* dell'Archivio Segreto Vaticano, poi, nell'edizione e nel commento dei docc. 37 e 39 cade in alcuni equivoci ed in alcuni errori di trascrizione, che segnalerò in nota.

Non è « la parte », che ebbe il Semeria nell'elaborazione della *Risposta* all'enciclica, ad essere « ampiamente nota » ma, ad essere noti da tempo, anche se non ancora sfruttati dagli storici, sono i documenti che permettono la ricostruzione di essa, ancorché scarsi e lacunosi. L'eufemistica espressione « forse troppo tempestivamente pubblicata » andrebbe sostituita da espressioni più precise come « arbitrariamente, scorrettamente, slealmente pubblicata », perché sia rispettata la storia e sia fatta giustizia dello sgarbo compromettente subìto dal Barnabita (e da altri, come il Fracassini, coautore del *Programma dei modernisti)*.

La pubblicazione del *Programma dei modernisti* (a parte che questo non risultò quello che aveva divisato il Barnabita), non fu solo un gesto intempestivo, cronologicamente fuori posto: essa fu una scorrettezza morale bella e buona, un falso culturale da smascherare e una lesione grave al vantato prestigio di padre Semeria presso i modernisti, quelli che padre Pagano chiama suoi « amici ». In questa occasione si deve condannare il comportamento a più riprese sleale del « prestigioso » Buonaiuti campione dell'ambiguità e non si può non approvare quello che fece Fracassini che, « ispiratore » (lui sì) della parte biblica della *Risposta* e destinatario come Semeria della promessa d'una revisione e correzione previa alla pubblicazione, all'edizione improvvisa e improvvida reagì vibratamente, giustamente risentito e meno tollerante del Barnabita ignaro della strumentalizzazione che Buonaiuti faceva del suo nome e ormai

---

(161) ID., *ib.*, pag. 89.

votato al silenzio. La definizione, infine, di padre Semeria come « almeno ispiratore » della *Risposta* è generica e infondata: le si vorrebbe far dire molto, come lascia intendere padre Pagano, ma in realtà, chiarita e corretta alla luce dei documenti, dice ben poco.

Non è stata ancora tentata una ricostruzione accettabile dell'atteggiamento assunto dal Barnabita in occasione della risposta o, meglio, delle risposte alla *Pascendi* di san Pio X. Anche perché nessuno non ha ancora esaurientemente ricostruito la sua posizione nei confronti dell'enciclica stessa: non è possibile infatti affrontare l'argomento dell'eventuale partecipazione di padre Semeria all'elaborazione della contro-enciclica prescindendo dal suo atteggiamento generale verso l'enciclica. Quest'ultimo (ne anticipo una sintesi) fu un atteggiamento complesso e vario, non contraddittorio: insieme pubblico e segreto, di separazione netta e di unione stretta, di rifiuto e di ricerca ..., fu l'espressione d'un doloroso conflitto interiore e la risultanza di ostinate opposizioni esteriori. Padre Semeria si sottomise pubblicamente, dal pulpito ai primi di gennaio del 1908, alla *Pascendi* (162) e rifiutò subito ed esplicitamente il modernismo radicale, quello di alcuni suoi presunti « amici » come Buonaiuti e quello definito autenticamente, dal papa, in « autentici documenti » (163) (si ricordino i suoi « rilievi » al convegno di Molveno); ma non abbandonò a loro stessi i modernisti, « trattati in modo così poco canonico » (164), alcuni dei quali erano in crisi profonda e bisognavano di aiuti anche materiali. Egli rifiutò la condivisione ideologica e rimandò inverosimilmente a lungo una richiestissima collaborazione scientifica (165), ma non fece mancare la sua presenza umana, religioso-ecclesiastica, zelante e caritatevole, diretta e indiretta a Buonaiuti, a Murri, a Minocchi, ..., nella speranza di riportarli nella Chiesa; fece loro del bene anche se *in abscondito* e con mille precauzioni, cioè imponendo il silenzio su quanto diceva e faceva, su quanto lo riguardava e sugli incontri che aveva, raccomandando di distruggere le sue lettere e facendosi recapitare la corrispondenza *extra claustra.*

Semeria fu « ispiratore » della *Risposta alla enciclica « Pascendi dominici gregis »* nel senso che dapprima, forse accodan-

---

(162) A. ZAMBARBIERI, *Rapporti* cit., pag. 418, nota 19.

(163) G. SEMERIA, *Lettere* cit., pag. 110; A. GENTILI - A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pag. 470.

(164) ID., *ib.*, pag. 115.

(165) G. SEMERIA, *L'allegorismo* cit.

dosi ad un'idea altrui (di Tommaso Gallarati Scotti e di Buonaiuti), ne condivise l'opportunità generale e ne raccomandò alcune modalità per lui molto importanti, cioè il tono e il linguaggio, e nel senso che poi, un mese dopo, ne indicò con chiarezza le finalità e i limiti. Del contenuto del *Programma dei modernisti* ispirò poco o niente. Del resto, come si potrebbe pensare diversamente (anche prima di procedere all'analisi dei documenti specifici), quando si sa che tale *Programma*, « lungi dallo scagionare il modernismo, — accusato dalla *Pascendi* di *soggettivismo* radicale, che trapassa al di là di ogni religione nell'*agnosticismo* assoluto e quindi di necessità finisce nell'*ateismo* —, risulta una conferma punto per punto della opportunità e fondatezza della condanna papale » (166), e quando si ripete che il Barnabita « dissociò sempre la propria causa da quella del modernismo immanentista e scettico »? (167).

Le espressioni usate da padre Pagano per indicare la partecipazione di padre Semeria all'elaborazione della « celebre » *Risposta* non rispettano i fatti.

Raccolgo gli sparsi elementi cronologici e le varie incomplete informazioni contenutistiche relative al contributo semeriano alla *Risposta*. Devo premettere, però, che non mi sarà possibile per ora esaurire l'argomento perché non sono ancora riuscito a rintracciare a Genova il testo del *Programma*, per il doveroso confronto con le « ispirazioni » semeriane in nostro possesso. Anticipo anche che tra le reali ispirazioni mi piacerà sottolinearne una, trascurata finora, ma costante nel pensiero del Barnabita anche in questo « precursore », il suo ecumenismo.

Come si sa, l'enciclica di san Pio X *Pascendi dominici gregis*, datata 8 settembre 1907, venne pubblicata il 16 dello stesso mese. Tre giorni dopo, il 19 settembre, — da Saluzzo, dove stava predicando, in attesa di partire per Scurcola Marsicana via Roma —, padre Semeria scrive a Tommaso Gallarati Scotti. L'enciclica gli ha fatto una grande impressione. Provocato ad un esame di coscienza l'attivissimo Barnabita recupera un preminente valore cristiano, il sacrificio: « Accentuo il sacrificio, — dice il 19 settembre —, perché è proprio quello a cui in questo momento siamo e saremo chiamati. Forse abbiamo dimenticato troppo il divino *Nisi granum frumenti* etc. quando abbiamo sognato che il lavoro fervido bastasse ». Poi, riallacciandosi probabilmente ad un'idea del Gallarati Scotti circa la

(166) C. FABRO, *Modernismo* cit.

(167) A. ZAMBARBIERI, *Rapporti* cit., pag. 427, nota 51.

necessità di una risposta da darsi all'enciclica da parte de « Il Rinnovamento », il Barnabita continua: « Ora cercate di assumere di fronte alla Enc(iclica) una posizione veramente nobile e cristiana. Dio vi ispiri le parole di libertà, ma umili e *caritatevoli*, caritatevoli soprattutto, perché solo nell'amore mi pare ci sia la *solutio* pratica difficultatum » (168). Esplicitiamo. Semeria, nella lettera, si riallaccia ad un colloquio appena avuto con Tommaso Gallarati Scotti che, probabilmente, s'era recato a Saluzzo per chiedere consigli: non sappiamo se l'idea della risposta alla *Pascendi* Semeria l'avesse concepita prima, autonomamente, o se solo la condividesse dopo, a seguito del colloquio saluzzese. Comunque, in questo primo cenno all'enciclica, il Nostro non motiva l'opportunità della risposta, non critica l'enciclica né per eventuali travisamenti del pensiero modernista né per eccessi repressivi: è evidente che, appena letta la *Pascendi*, il Barnabita si preoccupa d'una cosa sola, di sottomettercisi nel miglior modo possibile. Di fronte ad altri che si offesero per il modo seguito nell'enciclica per la condanna, modo « così poco canonico » dirà più tardi anche il Barnabita, egli non ha esitazioni, vede e dichiara subito quello che vuol fare: lavorare per l'idea « nel sacrificio ». Egli non pensa a difendersi, quasi che le condanne non lo riguardino... L'enciclica provoca in lui, come prima e principale reazione, un esame di coscienza dal quale, illuminato dal Vangelo, egli esce con una aperta confessione d'aver sbagliato. Non in quello che la *Pascendi* condanna, bensì nella strategia religiosa e sacerdotale attuata dal suo zelo: « Forse abbiamo dimenticato troppo il divino *Nisi granum frumenti* etc. quando abbiamo sognato che il lavoro fervido bastasse ... ». Per lui l'enciclica è una chiamata. L'immediata disponibilità al sacrificio è la sua risposta, in spirito soprannaturale, ad una vocazione esplicita da parte di Dio: « Accentuo il sacrificio [a preferenza del lavoro], perché è proprio quello a cui in questo momento siamo e saremo chiamati ». È un sacrificio grande per una personalità come la sua di oratore dalle risorse naturali illimitate e dallo zelo ardente, perché è un sacrificio che s'identifica col silenzio: « Forse per me è l'ora di servire l'*idea* tacendo e soffrendo: due cose delle quali tu capisci la solidarietà per una natura come la mia », scrive padre Semeria al « dolce amico » nei primi mesi del 1908 dal *Barnabiten Kloster* di Vienna, dove sta predicando (169) agli Italiani.

---

(168) G. SEMERIA, *Lettere* cit., pagg. 111-112.
(169) ID., *ib.*, pag. 124.

Nel colloquio saluzzese il Barnabita e Tommaso Gallarati Scotti parlarono anche di una risposta da dare all'enciclica. Non sappiamo chi avesse avuto per primo tale idea: probabilmente il Gallarati Scotti era latore d'una proposta dei redattori de « Il Rinnovamento » e voleva conoscere il parere del Barnabita. E costui, ripeto, rispose con chiarezza indicando quale doveva essere il loro atteggiamento di fronte all'enciclica e in quale forma doveva essere redatta una risposta: « Ora cercate insieme di assumere di fronte alla Enc(iclica) una posizione veramente nobile e cristiana. Dio vi ispiri le parole di libertà, ma umili e *caritatevoli*, caritatevoli soprattutto, perché solo nell'amore mi pare ci sia la *solutio* pratica difficultatum » (170). Chi, tra i modernisti suoi « amici » secondo padre Pagano, condivideva questo atteggiamento ispirato, genuinamente evangelico e paolino del Servo di Dio? Nelle ultime parole surricordate avverto l'eco della predicazione dell'Apostolo ai Corinti, *caritas omnia suffert, ... credit, ... sperat, ... sustinet, ...*, e la suggestione efficace del suo « inno all'amore », soluzione pratica di tutte le difficoltà ...

Le ispirazioni di padre Semeria ai redattori de « Il Rinnovamento » per la risposta all'enciclica vennero ascoltate. Alla fine di ottobre 1907 Tommaso Gallarati Scotti, sempre piuttosto « severo », scrivendo al Barnabita, poteva affermare d'aver letto « le bozze della nota collettiva alla Enciclica », redatta da Alfieri, e di averla trovata « dignitosa, calma, oggettiva » (171). Poi venne la *Risposta* di Buonaiuti e di Fracassini, pubblicata intempestivamente. Tommaso Gallarati Scotti, all'oscuro di tutto, anche di eventuali « ispirazioni » semeriane in proposito, se ne « irritò » ed emise, secondo il Barnabita, un « giudizio troppo severo sugli autori » (172). In novembre egli stesso, lo Scotti, rispose al papa, individualmente, forse riprendendo gli argomenti che aveva trattato in un articolo preparato il mese precedente per « Il Giornale d'Italia », cioè, esponendo « la posizione della nostra coscienza e la natura del nostro cattolicesimo », non intellettualistico ma operoso (173). Padre Semeria approva la risposta sottolineandone la dignità e auspicandone l'efficacia: « E non posso che approvare quello che hai fatto, specie la tua risposta al P(apa). Essa delinea la realtà della situazione da parte degli altri [i modernisti? gli « amici », dai quali

(170) ID., *ib.*, pag. 112.
(171) ID., *ib.*, pag. 114.
(172) ID., *ib.*, pag. 115.
(173) ID., *ib.*, pagg. 114, 117.

Semeria sembra distinguersi?], e afferma una solidarietà che altamente ti onora. E chi sa che quella virile fermezza non abbia qualche buon risultato anche pronto [*o:* presto?] » (174). A Semeria, in questo periodo, sta molto a cuore che l'opinione pubblica sia ben informata sul movimento riformatore: secondo lui « la stampa italiana ha tradito ancora una volta a proposito dell'Encicl(ica) la sua immensa superficialità e ignoranza » (175); « il tono della stampa non potrebbe essere (in genere) più vile e più insincero » (176); « Perché [il Corr(iere) d(ella) S(era)] diviene su questo punto [Minocchi] così stupidamente opportunista? Perché non ha una generosa parola per lui? » (177). È per questo che raccomanda ai redattori de « Il Rinnovamento », alla fine di novembre 1907: « Di quest'ore potrete ancora profittare per aprire tutto il vostro animo, per far capire la natura, la realtà della crisi spirituale che si traversa » (178).

Queste cose Semeria le dice a più d'un mese di distanza dall'enciclica, dopo attenta riflessione, dopo il colloquio con Buonaiuti e la pubblicazione del *Programma dei modernisti,* dopo uno scambio di lettere con Sabatier e dopo aver ripreso, in ottobre e durante la relativa solitudine d'una predicazione in Calabria, lo studio della filosofia, riconoscendo con molta umiliazione la propria ignoranza (179.

Il 25 settembre padre Semeria è a Roma, appena arrivato da Genova e in procinto di ripartire immediatamente per Scurcola Marsicana. Ha un colloquio (non più colloqui) con Buonaiuti. Secondo il giovane sacerdote romano, già deciso a rispondere alla *Pascendi* d'accordo con Fracassini, i due si vedono, stanno a lungo insieme, parlano ovviamente dell'enciclica e si « trovano perfettamente d'accordo nel piano della risposta ». Di che cosa in concreto potrebbero aver parlato padre Semeria e Buonaiuti? Quali potrebbero essere stati i termini del loro accordo? Quale il loro concordato « piano della risposta »? Semeria avrà ripetuto le raccomandazioni, già fatte a quelli de « Il Rinnovamento », per una « posizione veramente nobile e cristiana » di fronte all'enciclica e per una risposta libera, umile e caritatevole, soprattutto caritatevole; avrà anche illustrato la

(174) ID., *ib.*, doc., 153.
(175) ID., *ib.*, pag. 113.
(176) ID., *ib.*, pag. 121.
(177) ID., *ib.*, pag. 122.
(178) ID., *ib.*, pag. 117.
(179) ID., *ib.*, pag. 113.

sua scelta evangelica del sacrificio nel silenzio; e probabilmente potrebbe anche aver anticipato quello che a metà ottobre scriverà a Sabatier. A meno che gli argomenti, che per la prima volta vengono trattati nella lettera al francescanologo francese, non siano stati suggeriti al Barnabita dal Buonaiuti nel colloquio romano. I termini dell'accordo tra Semeria e Buonaiuti, al dire di quest'ultimo, riguardavano due piani, l'operativo e il contenutistico. Nel *Pellegrino di Roma* (180) Buonaiuti afferma d'aver concordato col Barnabita la pubblicazione del *Programma dei modernisti* solo dopo la revisione e l'approvazione di costui: di questo accordo non parla nelle due lettere del 1907 al Piastrelli. Questo per quanto riguarda il piano operativo. Per il contenuto, in una lettera a Von Hügel del dicembre del 1907, Buonaiuti dice: « tutto il resto [del *Programma*] è mio [tranne i due capitoletti sul N. e V. Testamento che sono di Fracassini]: scritto però secondo un piano in gran parte tratteggiato dal p. Semeria » (181). Padre Semeria avrebbe dunque ispirato il contenuto filosofico-teologico della *Risposta* (è per questo, per essere in grado di rivedere ed approvare più responsabilmente il testo della *Risposta* al suo ritorno a Roma, che il Barnabita, mentre predica in Calabria, ripassa la filosofia scoprendosene vergognosamente ignorante?). Può essere.

Il 16 ottobre 1907, dalla Calabria dove sta predicando ancora ignaro dello scherzo che gli prepara Buonaiuti a Roma con l'intempestiva pubblicazione della *Risposta*, padre Semeria scrive a Sabatier sotto la clausola prudenziale dell'immediata distruzione della sua lettera. Il Barnabita parla a nome dei modernisti, si vede con loro incompreso dall'enciclica. Evidentemente alla prima immediata reazione religiosa al documento pontificio, caratterizzata dall'accettazione evangelicamente umile e silenziosa di esso, in lui era subentrata una reazione culturale, polemica; se prima aveva ubbidito come se non si sentisse colpito dalle condanne della *Pascendi*, ora si vede coinvolto e vuol difendersi chiarendo il proprio pensiero o, meglio, alcuni aspetti del pensiero dei modernisti a nome dei quali parla con Sabatier. A costui scrive, dunque e suggerisce interrogando: « Nella vostra edizione si potrebbe annotare i punti dove l'Enciclica non riproduce esattamente, altera invece il pensiero dei modernisti? per es. quando fa dipendere la nostra critica storica dalla nostra filosofia, mentre invece la filosofia è stata tentata per spiegare i risultati storici ottenuti coll'applicazione dei me-

(180) E. BUONAIUTI, *Pellegrino* cit., pag. 88.

(181) A. ZAMBARBIERI, *Rapporti* cit., pag. 415, nota 9.

todi storici? Non si potrebbe postillare qualche passo dove si ha l'aria di condannare qualche dottrina in fondo ortodossa? Per esempio dove si condanna l'esperienza religiosa o le teorie che anche le altre religioni fuori del Cristianesimo hanno un po' di verità o bene, restando al Cattolicismo un plus valore » (182).

Qui abbiamo finalmente esposte le finalità che si prefiggeva il Barnabita nell'appoggiare una risposta alla *Pascendi*, con accenni al contenuto della risposta stessa: bisognava rispondere per correggere incomprensioni e travisamenti del pensiero modernista e per difendere teorie non eterodosse. Di qui incomincia la difesa semeriana del metodo storico-critico, che il Barnabita porterà fin davanti a san Pio X quando otterrà di poter fare il giuramento antimodernistico a modo suo, alla fine del 1910. In questa lettera è ripreso un vecchio tema semeriano, quello dell'ecumenismo, presente nella predicazione del Barnabita fin dai primi anni del suo ministero e suggerito dalla riflessione sul pensiero di san Giustino Martire che scorgeva nei saggi dell'antichità pagana superstiti « schegge » della rivelazione originaria.

Che cosa dire di queste critiche semeriane alla *Pascendi?* Hanno « ispirato » la *Risposta* di Buonaiuti? Non lo so perché, ripeto, non posso ancora controllare il testo del *Programma dei modernisti*, e me ne dispiace. Ma anche se la risposta fosse positiva, Semeria non avrebbe ispirato poi tanto, tenuto presente che egli « dissociò sempre la propria causa da quella del modernismo immanentista e scettico », il quale, ribadito nel *Programma*, confermò l'opportunità e la fondatezza della condanna papale. Chi vuole padre Semeria modernista ad ogni costo? Comunque il Barnabita sarebbe rimasto male, avrebbe sofferto, se ne fosse stato a conoscenza, d'una contestazione di Von Hügel a certe critiche alla *Pascendi*. Von Hügel non approvò Buonaiuti e il suo *Programma* (e indirettamente anche Semeria che, col Buonaiuti, « privilegiava » la storia sulla filosofia); egli contestò « le lacune filosofiche e teologiche del *Programma* ... perché a suo dire non è menzionata la coscienza divina di Cristo, perché vi si privilegia eccessivamente e contraddittoriamente la storia sulla filosofia, perché viene attribuita un'indebita assolutezza alla natura umana » (183). Anche Semeria privilegia la storia quando critica la *Pascendi* che « fa dipendere la nostra critica storica dalla nostra filosofia, mentre invece la filosofia

(182) R. CERRATO, *Enciclica e giuramento* cit., pag. 415.
(183) L. BEDESCHI, *Buonaiuti dioscuro* cit., pag. 197.

è stata tentata per spiegare i risultati storici ottenuti coll'applicazione dei metodi storici »: questa critica toccava certamente il Barnabita, ma con essa rimaniamo nel campo d'un metodo scientifico, storico-critico; non lo potevano toccare, invece, le critiche circa il silenzio a proposito della coscienza divina di Gesù (imputabile al Fracassini) e circa l'assolutizzazione della natura umana, estranea al rifiuto semeriano dell'immanentismo scettico.

Pur con queste ammissioni, ritengo che padre Semeria non si possa dire « ispiratore » della *Risposta alla enciclica « Pascendi dominici gregis »*, o addirittura qualche cosa di più, come piacerebbe a padre Pagano. Il Barnabita non ha nessuna responsabilità del *Programma dei modernisti*, (di cui avrebbe « tratteggiato in gran parte il piano » ... in un solo colloquio?!) perché, contrariamente agli accordi, non potè rivederlo, ed eventualmente correggerlo e approvarlo, prima della pubblicazione. Anzi, stando a quanto dice il sempre autogratificante Buonaiuti, costui aveva promesso al Barnabita che gli avrebbe sottoposto non solo la risposta completa ma perfino il piano di essa: « Con padre Semeria, che passava da Roma in quel torno di tempo, ..., io concertai che avrei preparato un piano di risposta all'Enciclica *Pascendi*, che avrei sottoposto alla sua revisione ed alla sua approvazione ... » (184). La scorrettezza di Buonaiuti è evidente, nonostante la giustificazione ipocrita d'un'insopprimibile ispirazione interiore: « ... poi mi prese nell'animo un'impaziente volontà di non tardare un giorno a dare la replica doverosa, e quando padre Semeria ripassò da Roma, trovò il *Programma dei modernisti* già in vendita ... ». Come è evidente l'estraneità del Barnabita ad ogni redazione non solo a quella finale, del documento, nonostante il subdolo coinvolgimento di lui tentato dal Buonaiuti con Von Hügel e nonostante il silenzio caritatevole del Barnabita.

Costui, poi, non solo tacque caritatevolmente davanti allo sgarbo, all'offesa per la sua persona (come si può parlare, compiaciuti, di crescente prestigio di padre Semeria presso gli « amici » modernisti?!) ma, ignorandone il contenuto e più propenso a « scusare che ad accusare », volle difendere la forma della *Risposta* rispettosa delle modalità da lui raccomandate, e le intenzioni disinteressate dei modernisti. A Gallarati Scotti che « irritato » si mostrò « troppo severo » con gli autori della *Risposta*

(184) E. BUONAIUTI, *Pellegrino* cit., pagg. 88, 89. S. Tramontin (*La repressione del modernismo* cit., pag. 283 testo e nota 49) non fa il nome di Semeria tra gli autori o gli ispiratori della *Risposta*.

sta all'enciclica egli scrive a metà novembre 1907: «Trovo troppo severo il tuo giudizio sugli autori. L'atto loro non ti pare che possa trovare una spiegazione e un'attenuante nel modo stesso così poco canonico con cui erano colpiti? nel desiderio a [*o:* è?] proposito di lavorare rimanendo nella Chiesa? ... La scrittura in se stessa ha fatto a parecchi buona impressione per il tono almeno. Che i mod(ernisti) sieno vili perché cercano di restare nella Chiesa lo dicono forse non i migliori degli avversari ed estranei: che nella Chiesa restando cerchino salvare le prebende ... ti pare si possa dire con giustizia? ... » (185).

Ho detto che padre Semeria tace sul contenuto della *Risposta* (ma i suoi contemporanei rifiuti del modernismo radicale parlano a sufficienza: si ricordi la raccomandazione fatta a Gallarati Scotti, in occasione del convegno di Molveno, di escludere « le posizioni insostenibili ») mentre accenna alla forma, al « tono » della scrittura, che fa buona impressione. Il Barnabita era molto sensibile alla forma: non perché fosse *acutus ad vana,* non perché trascurasse la sostanza cioè la dottrina, ma per una sua *forma mentis* che, nelle cose non definite cioè *in dubiis* difendeva la *libertas* (come le opinioni di certe « teste » che,come la sua, se sono fatte in un certo modo, « non si possono rifare ») e perché anche nella forma cioè *in omnibus* voleva che trionfasse la *caritas.* In una « riservata-personale » a Tommaso Gallarati Scotti del 1909, egli « agitato e addolorato » condanna senza mezzi termini la forma della risposta che il pur sempre a lui caro e per lui sempre « don Romolo » Murri aveva indirizzato all'arcivescovo di Fermo: « No, non si scrive in quel tono, neanche quando si sono ricevute di quelle lettere... Quanti vedo qua ne sono costernati. Tutti si capisce quanto l'animo del M(urri) dovesse essere stanco ed esacerbato. Ma perché perché quei termini sprezzanti? Sorriso ... schifo ... Perché quelle frasi che paiono toccare la Chiesa stessa? frasi che non rispondono a verità? ... E come non trovare una parola di rimpianto? ... » (186).

Ho parlato dell'ecumenismo semeriano, tradizionale se si guarda al pensiero di san Giustino Martire, precorritore se si ricordano le parole del Concilio Vaticano II (il « plus valore » che, con un neologismo Semeria attribuisce al Cattolicesimo rispetto alle altre religioni, nella *Nostra aetate* è tradotto tradi-

---

(185) G. SEMERIA, *Lettere* cit., pag. 115.

(186) ID., *ib.*, pag. 137. Il tono «abbastanza moderato» della *Risposta* è riconosciuto anche da S. TRAMONTIN, *La repressione del modernismo* cit., pag. 283, nota 49.

zionalmente con *plenitudo vitae religiosae*). Semeria, scrivendo a Sabatier, abbiamo visto che dice: « Non si potrebbe postillare qualche passo dove si ha l'aria di condannare qualche dottrina in fondo ortodossa? Per esempio dove si condanna l'esperienza religiosa o le teorie che anche le altre religioni fuori del Cristianesimo hanno un po' di verità o bene, restando al Cattolicismo un plus valore ». Nella *declaratio Nostra aetate* leggiamo: la Chiesa Cattolica, la quale *annuntiat vero et annuntiare tenetur indesinenter Christum, qui est « via et veritas et vita » (Io, 14, 6), in quo homines plenitudinem vitae religiosae inveniunt, in quo Deus omnia sibi reconciliavit, nihil eorum, quae in his religionibus* [non cristiane] *vera et sancta sunt reicit. Sincera cum observantia considerat illos modos agendi et vivendi, illa praecepta et doctrinas, quae, quam vis ab iis quae ipsa tenet et proponit in multis discrepent, haud raro referunt tamen radium illius Veritatis, quae illuminat omnes homines.*

È questo il padre Semeria che si vuole « ispiratore, almeno » della *Risposta* dei modernisti alla enciclica *Pascendi* di san Pio X?

Aggiungo in nota alcune rettifiche alle affermazioni del Buonaiuti e alla trascrizione e ai commenti di padre Pagano ai docc. 37 e 39 (187).

(continua) ALBERTO BOLDORINI

---

(187) Riunisco alcune osservazioni al testo e alle note di questa terza sezione documentaria. Pag. 82, nota 106: « Scoppola, *La crisi* ... » si legga « ... *Crisi* ... »; *ib.*: per la lettera di Semeria a Tommaso Gallarati Scotti, invece di « A. ZAMBARBIERI, *Nuovi documenti* ... » si consulti « G. SEMERIA, *Lettere* cit., pp. 109-111 », come l'Editore dice a pag. 15, nota 14; pag. 83, riga 19: « Eugenio Vanja de Pava » si legga « ... Vajna ... », come nell'*Indice*; *ib.*, nota 108: il « circolo romano di S. Eusebio ... » non sarà « ... di S. Sebastiano ... »? (cfr. (FD) 15, pag. 600); *ib.*: « ... Soëderblom ... », si legga o « ... Soederblom ... » o « ... Söderblom ... »; *ib.*: a proposito di « G. M. CARPANETO, *Fonti* ... » andava completata qui la citazione con [6 voll. dattiloscritti, Genova 1964] invece che a pag. 100, nota 158, pag. 84, nota 109: « ... *Ancora suoi* ... » si legga « ... *Ancora sui* ... »; *ib.*: edito « Roma 1975 » non è « A. LOISY, *Il vangelo e la Chiesa. Intorno a un piccolo libro*, ma L. BEDESCHI, *Saggio introduttivo a "Il Vangelo e la Chiesa - Intorno a un piccolo libro" di A. Loisy*, Roma, Ubaldini editore, 1975, pp. 7-65, riedito in « FD, 15, 1986, pagg. 90-173 », da cui, pag. 156, padre Pagano cita il brano: « Scritto in due giorni, ..., benevolo riassunto ». Loisy, ovviamente, coi suoi « piccoli libri

rossi » del 1902 e 1903, *L'Evangile et l'Eglise* e *Autour d'un petit livre*, non è « da vedersi inoltre » tra coloro che ci possono illuminare su *A Pio X*... di Piastrelli, uscito nel 1907...: probabilmente lo *scriptor* dell'Archivio Segreto Vaticano, nella fretta, è stato tratto in inganno dall'imprecisa stampa del titolo in (FD), 15, pag. 90; pag. 85, testo riga 22: « Non ha saputo ... » si legga « Non ho saputo ... »; pag. 87, nota 122: le « misure pratiche », delle quali parla nel testo Buonaiuti, non si riferiscono « al progettato Convegno di Molveno » ma alla *Risposta all'enciclica Pascendi* o *Programma dei modernisti* che Buonaiuti stava componendo col contributo di Fracassini e, s'è visto, di Semeria, tanto è vero che nelle stesse righe Buonaiuti dice a Piastrelli di « pensare a una seconda edizione della tua lettera [*A Pio X*...] ... trattandosi di due pubblicazioni d'indole diversa ... » (cioè il *Programma dei Modernisti* e *A Pio X* ...); si osservi ancora che il Convegno di Molveno si è *realizzato praticamente* dal 27 al 30 agosto, per cui il 2 ottobre, quando scrive Buonaiuti, non è più nella fase di « progetto » e non si può dire che « per la sua realizzazione pratica molto si stava adoperando il Piastrelli »!; *ib.* riga 14: Buonaiuti non può dire di aver visto Semeria « in questi giorni più volte », per una serie di motivi: dapprima perché nella precedente lettera, indirizzata al Piastrelli il 26 settembre, dice: « Ieri ho visto Semeria ... », poi perché scrive questa lettera la mattina o il primo pomeriggio del 26 dal momento che dice « Questa sera ... » e può continuare a dire d'aver visto Semeria solo « Ieri », e infine perché lo stesso Semeria, il 19 settembre, scrivendo a Gallarati Scotti, annuncia: « sarò a Scurcola Marsicana i giorni 26-29 corr. » (G. SEMERIA, *Lettere* cit., pag. 112); pagg. 87, 88, note 126, 127 rispettivamente terz'ultima riga della pagina e quint'ultima della nota: non andrà sostituito « Buonaiuti » a « Murri »?; pag. 88, riga 128: si tratta di « Giuseppe Boccali » o di « Giulio ... », come a pagg. 92? La distinzione nell'*Indice* non ha ragion d'essere; pag. 89, nota 129: io avrei detto: « Questo è uno degli indirizzi noti a cui ... », perché oltre che a « Sig. Mario Gonzales ... », Semeria, già nell'ottobre-novembre del 1906, consigliava il recapito di « Suor Antonietta Fazzi, Istituto dei ciechi David Chiossone ... » (G. SEMERIA, *Lettere* cit., pagg. 102-103), e ricorreva a questi recapiti fuori convento non per sottrarre la sua corrispondenza « alla sospetta sorveglianza dei suoi avversari », come dice padre Pagano, ma a quella legittima dei suoi superiori religiosi (a meno che non si voglia ritenere che ... *inimici hominis* ...): padre Pagano cita A. GENTILI - A. ZAMBARBIERI, *Il caso Semeria* cit., pag. 108, nota 190, ma ivi si parla di superiori, dei lamenti di padre Zoja: « ... qualcosa vengo a conoscere dalla lettura delle corrispondenze: quelle in arrivo, ché quelle in partenza me le consegna sempre chiuse; quando non se le fa recapitare altrove, *dal momento che non tutto può arrivare qui* » (7 marzo 1906); e, del resto, la volontà di sottrarre la corrispondenza in arrivo all'ispezione dei superiori — che, ripeto, era legittima e rimase in vigore tra i Barnabiti fino a una ventina d'anni fa — è esplicitamente affermata dallo stesso Semeria più volte: « ... scrivimi a questo indirizzo ..., ché qui in casa mi si leggono prima le lettere ... », « ... dirigi la lettera a ... Se no il sup(eriore) legge e si monta », « Rispondimi al *solito indirizzo* ... Il nostro Superiore attraversa un momento di timori, paure, etc. ... » (G. SEMERIA, *Lettere* cit., pagg. 95, 102, 113, dall'agosto 1906 al 1907 inoltrato); pag. 91, testo: Fracassini scrive sempre « Bonaiuti », senza un (*sic*) dell'Editore; *ib.*, nota 136: perché si ripete « ... *Pizzoni Pietro*, in DSMCI ... »? cfr. note 128 e 142; pag. 92, apparato archivistico: « ... SCOPPOLA, *La crisi* ... » per « ... *Crisi* ... »; *ib.*, nota 141: « ... *exsequatur* ... » per « ... *exequatur* ... ».

APPENDICE

LO ZELO RELIGIOSO

Zelus domus tuae comedit me.

In queste energiche parole del profeta Nostro Signore Gesù ha voluto esprimere tutto un lato bellissimo e importantissimo della Sua anima e della sua vita, anima divorata dallo zelo per Dio e per le anime. E veramente quella metafora del fuoco divorante non appare esagerata a chi riconsideri la vita del Maestro divino. Quando essa per trent'anni scorre silenziosa, ricca di magnifici esempi di virtù, è tutta una preoccupazione d'apostolato; e quando questo s'inizia Gesù ne è letteralmente assorbito. Prima per attendere tutto alla sua opera, lascia ogni cosa, la sua modestissima e pur nella sua povertà a Lui certo dilettissima casetta, la sua Madre Maria, il gruppo dei suoi parenti, le sue occupazioni di ieri, quel poco che Egli possedeva, tutto tutto. E non ha più, a partire da quel giorno, che uno scopo: salvare le anime riconducendole verso Dio o fino a Lui, glorificare Dio cercando di far regnare la verità e la giustizia di Lui nelle anime. È questo il suo rude e spossante lavoro. Per questo, uscito dalla pacifica Nazareth, intraprende una serie di peregrinazioni attraverso la Palestina, di preferenza nella Galilea; e le città rumorose non lo spaventano colla loro grandezza, la loro superbia, la loro apatia; e gli umili villaggi non gli paiono un campo troppo misero ed angusto. Si dirige ad ogni classe di persone: dottori coi quali bisogna adoperare l'arma sottile di un ragionamento dialettico ed erudito, plebi ignoranti che non capiscono invece se non il linguaggio intenso delle immagini; anime elette che bevono con avidità le sue parole, come Maria seduta in estasi ai suoi piedi e anime volgari o terribilmente guaste dalle colpe come la peccatrice dell'innominata città. Farisei ipocriti già sazii si direbbe di celesti dottrine e poveri pubblicani che di queste dottrine medesime non son mai stati reputati degni.

Lo zelo di Gesù abbraccia anime e corpi, o meglio comincia dai poveri corpi malati, dagli stomaci digiuni per arrivare meglio alle anime deboli o guaste. Esso adopera tutti i mezzi: la parola che persuade amorevole, l'invettiva che suona aspra, la limosina che discende benefica, la guarigione che arriva opportuna, la minaccia che tuona, se occorre, terribile. Prudente nel suo impeto questo zelo conosce il possente strumento dell'organizzazione. Gesù si raccoglie dintorno un manipolo di ami-

ci più fidi, di discepoli più attenti ed assidui: li imbeve del suo spirito, ne forma una squadra volante e li addestra alle battaglie dell'apostolato. Pensa al giorno non lontano purtroppo in cui egli, vittima del suo zelo, non sarà più, pur tuttavia l'umanità avrà più che mai bisogno di sperimentare lungamente quei frutti d'uno zelo verace che sua mercé ha appena cominciato a gustare. La trasformazione ch'egli sa operare in quelle rozze anime di pescatori, il sacro fuoco d'entusiasmo che loro comunica, la passione delle cose divine, dei divini interessi che Egli sostituisce alle basse cupidigie terrene, è una prova eloquentissima dell'ardore di questo suo zelo passionale. Ora non si accende così il proprio ambiente se non quando si arde nella propria persona. Nessun ostacolo vince questo zelo divoratore, come nulla arresta il fuoco estivo vittorioso nella sua corsa per i campi riarsi, nessun ostacolo. Non le noncuranze delle plebi volte ad altri beni minori e pure più allettanti, non la superbia dei Farisei, non il disdegno dei Sacerdoti, non la calunnia che gli si esercita contro, non le insidie che Gli si tendono. È uno zelo forte fino alla morte... perché anche quando è palese a tutti che la franchezza nell'annunciare la odiosa e odiata verità, la sua libertà apostolica nel flagellare certi vizi alto altissimo, gli procurerà la morte, Gesù non indietreggia: vuole del suo zelo divorante, vuol essere non la vittima solo, vuole essere l'*olocausto.*

E il suo esempio diviene un contagio, perché alla scuola di Lui cresce quel Paolo che giganteggia così maestoso nella storia d'ogni propaganda ideale, quel Paolo che saremmo tentati di credere un Maestro d'apostolato s'egli non si riconoscesse e professasse con la purissima umiltà un povero discepolo del Nazareno, l'apostolo d'ogni lavoro, d'ogni sacrifizio, d'ogni amore.

Questo zelo di Gesù, amico mio, diventa la vostra legge se volete non sia vana la vostra professione di religiosità. Perché voi professate d'essere religioso nel senso e nella forma che Gesù ha dato a questa parola. Ebbene Gesù non ha scompagnato la religione dallo zelo, l'amore di Dio dall'attività per la diffusione del suo regno e la salute felice delle anime. Altri l'avevano inteso diversamente. Anche ai tempi di Lui gli Esseni s'erano appartati dal mondo nel deserto per vivere quasi direi egoisticamente raccolti in se stessi — forse sdegnosamente disperavano del mondo e della società troppo guasti e corrotti: invece di penetrarla per salvarla se ne ritraevano per salvarsi — attendevano segregati così il gran giorno forse per essi imminente della manifestazione di Dio. Religiosi sì ma egoisti ed inerti. Gesù non si unisce a loro: non va nel deserto se non per abbandonarlo dopo essersi spiritualmente ritemprato. Novello Mosè nel commercio intimo con Dio, nella contemplazione di esso faccia a faccia, attinge le energie per ritornare benefico, rigeneratore verso i fratelli.

Uguale alla sua deve essere la nostra religione

Nello zelo infatti s'incontrano i due grandi amori nei quali Gesù sentì compendiata mirabilmente la legge coi Profeti: l'amore di Dio e quello del prossimo. L'amore di Dio... il quale non altro significa se non desiderio ardente che si compia la sua volontà, che sia santificato il nome di Lui, ne sia stabilito sulla terra come in cielo il regno. *Adveniat regnum tuum,* è il sospiro dell'anima religiosa, dell'anima che sa e sente che cosa significhi Dio, quanta giustizia ci sia nel regno di Lui fra gli uomini e le cose.

Ma questa causa del suo regno progrediente, diffuso, Dio stesso l'ha affidata agli uomini. Per un misterioso intreccio le finalità sue anche più sante Dio non le raggiunge se non attraverso e per mezzo dell'attività degli uomini. E' un mistero certo, ma è una realtà per noi uomini terribile e consolante, terribile e consolante come tutte le responsabilità. Il regno di Dio non fa un passo nel mondo se non è portato da volontà e operosità umane. Il Vangelo di Gesù, l'opera massima di Dio, si è diffuso sì nel mondo però si è diffuso perché e in quanto uomini pieni d'apostolico zelo lo hanno portato dinanzi alle maestà dei re e alle democrazie dei popoli. Le masse non si sono convertite se non perché gli apostoli hanno ad esse predicato, come asseriva fieramente e insistentemente S. Paolo. La causa di Dio, la causa del mondo, è nelle vostre mani, amici miei: ci pensate voi? *Caesarem vehis* diceva al nocchiero per incuorarlo quel fulmine romano di guerra «tu porti la salute dell'impero». Oh tu, amico mio, tu religioso di professione porti in tua mano qualcosa di più e di meglio: porti la salute del mondo. Per il tuo zelo ardente può propagarsi il regno di Dio, per la tua inerzia esso può subire delle soste, per la tua malvagità scandalosa persino per la tua imprudenza può subire degli scacchi e dei regressi. Per il tuo... perché noi religiosi, noi siamo i veri soldati di Dio e del suo Cristo. Certo ogni cristiano se e in quanto animato dalla carità verso Dio deve essere un propagandista del suo Regno. E veramente è mirabile e consolante ciò che semplici fedeli, umili donne del popolo qualche volta spiegano di zelo e fanno di bene, mirabili i sacrifizi che si impongono, mirabili di saggezza le parole che dicono, le industrie che adoperano. Belli questi volontarii delle battaglie di Dio! Ma se i volontarii possono e fanno fare tanto non sarebbe vergogna che rimanessero indietro le truppe regolari? Noi siamo queste regolari milizie, e noi non abbiamo altro al mondo da fare. Un padre ha la sua famiglia da mantenere: la nostra famiglia è la famiglia umana; un medico ha i suoi malati: i nostri malati sono i peccatori; un commerciante ha i suoi negozii, il nostro negozio è l'opera di Dio nel mondo.

E come non esaltarsi, senza bisogno di stimoli, davanti alla nobiltà e grandezza di questa opera. Noi siamo chiamati a promulgare perché trionfi sulle menti la verità, la candida, luminosa, benefica verità. Noi siamo chiamati a difendere la causa santa

fra tutte della giustizia. Noi siamo chiamati a diffondere la energia dell'amore. Ci sono sulla terra, si possono pensare degli ideali più nobili? Capisco che una tale somma di idealità ci spaventi, non capisco che possa lasciarci freddi e indifferenti. A gran voce dovremmo supplicare Dio di accettarci nella sua milizia, come in certi momenti di grave pericolo e di nobili imprese per la patria accorrono numerosi supplicando di poter combattere per essa i suoi figli migliori e più prodi, supplicare dovremmo di essere accettati. Ma poiché Dio ci ha accolti, ci ha chiamati e noi abbiamo accettato il suo invito, impegnata la nostra parola, non ci renderemmo fedifraghi incrociando inerti le braccia?

Fedifraghi verso Dio e verso i fratelli. Perché l'umanità di queste realtà, alla cui diffusione vittoriosa lo zelo degli apostoli si adopera, è supremamente interessata. L'umanità ha bisogno di verità, di giustizia, di amore per essere sé medesima, degna davvero del nome che porta. Ne ha bisogno per essere felice. Avete mai pensato che cosa sia una intelligenza, un mondo di intelligenze prive della luce della verità? Che cosa sieno dei cuori ribelli al freno della giustizia? Che cosa sieno delle anime insensibili agli stimoli dell'amore? Anime simili esistono purtroppo in gran numero ancora. C'è ancora tanta tenebra d'ignoranza, tanto dominio di pregiudizii e di errori, tante passioni frementi e indocili, tanti soprusi, tanti odii, tanta iniquità. E noi potremmo dirci gli amici delle anime se non ci commovessimo allo spettacolo? Se non ci adoperassimo con ogni nostra energia al riparo? E potremmo dirci gli amici di Dio se non amassimo le anime? *Deus qui amas animas*: è la definizione sublime di Dio dataci dalle Sacre Scritture: è la definizione capace di ispirare il nostro zelo.

Il cui spirito interiore, la cui legge più profonda deve essere appunto questa, l'amore. A chi mi domandasse che cosa debba egli fare per essere zelante davvero, io non avrei che una risposta da dare, la famosa risposta di S. Agostino: *ama et fac quod vis*. Amatele davvero le anime o anzi amate davvero i vostri fratelli, amatela questa povera umanità, così misera e così grande, così misera nella sua realtà e così grande per i suoi destini: amatela e poi lasciate fare al vostro amore: *ama et fac quod vis*. L'amore ispirerà la vostra attività, stimolandola tutt'insieme e frenandola con una robusta prudenza: attivi voi non rifuggirete *a priori* da nessun mezzo di bene, da nessuna forma di operosità, prudenti sceglierete quelli che sono più opportuni, vi fermerete là dove l'esperienza vi ha dimostrato inutile o pericoloso lo spingervi più innanzi. L'amore vi renderà nel vostro zelo generosi fino al sacrifizio di voi stesso, delle vostre comodità, del vostro amor proprio, della vostra fiacchezza, del vostro orgoglio. Colla croce Gesù ha salvato l'umanità ma crocifiggendo in quella croce se stesso; con una croce bagnata in qualche modo dalle sue lagrime e dal suo sangue ogni apostolo di Lui potrà fare opere d'apostolato efficace. L'amore darà al vostro

zelo quell'impronta di disinteresse che è il suggello dell'autenticità.

Non dimenticate mai la critica di Paolo all'indirizzo di quegli apostoli che cercano se stessi col pretesto di cercare Gesù e il suo regno, veri continuatori dei Farisei che sfruttavano a scopi orgogliosi e avidi il falso loro zelo.

La fiamma per essere bella deve essere pura, e puro per essere ardente sia il vostro zelo.

In questo ardore puro consumando la vostra anima, cari amici, troverete qui in terra le soddisfazioni più profonde e vi avvierete con Paolo sicuro alla *corona iustitiae* della immortalità.

[*Giovanni Semeria*]

LA TRADIZIONE CONTRAFFATTA:
secondo *Elemire Zolla* la gnosi « non esiste ».

Nella seconda metà degli anni Sessanta e poi negli anni Settanta Elemire Zolla fece breccia nel pensiero di non pochi cattolici addottrinati e zelanti. Ripensando alla temperie di quegli anni si possono anche capire i motivi. Infuriava un sinistrismo tracotante e intollerante, imperversava un sociologismo presuntuoso e saccente nella sua vacuità parolaia; nella Chiesa cattolica, squassata dopo il Concilio Vaticano II dalla bufera neomodernista, l'accomodazione al mondo secolarizzato sembrava inarrestabile; di tradizione quasi non si parlava più; un'affrettata riforma liturgica pareva dar ragione, almeno in certe sue applicazioni più acciabattate, a quei chierici e laici che chiassosamente predicavano la fine del rito come res sacra.

E allora un pensatore come Zolla, che andava o sembrava andare contro corrente, poteva facilmente incantarci; se Zolla parlava di « tradizione immutabile » faceva vibrare certe corde: se, per esempio, nel suo libro Le potenze dell'anima *nel capitolo dedicato alla spiritualità cristiana, tracciava un compendio di strategia demoniaca che collimava punto per punto con ciò che avveniva allora nella Chiesa, si può comprendere che qualche cattolico « tradizionalista » citasse con evidente compiacimento le sue parole senza spingere oltre lo sguardo, senza badare, cioè, a tutto l'impianto dell'opera.*

Valeva la pena, del resto, di andare per il sottile con chi, alla fin fine, stava dalla nostra parte? Non era meglio insistere su quello che ci univa anziché su quello che poteva dividerci? La tentazione di pensare così era forte in quella congiuntura e anche chi scrive questa nota non ne fu risparmiato. Eppure il raffinatissimo tradizionalismo di Zolla era oggettivamente una contraffazione della tradizione vera. Alcuni cattolici di vigile intelligenza si accorsero subito dell'insidia e la denunciarono vigorosamente. Ricordiamo la polemica condotta dalle riviste Renovatio *e* Adveniat Regnum *contro lo gnosticismo di Zolla.*

In una recente intervista al settimanale Il Sabato *Zolla ha dichiarato essere lo gnosticismo una fissazione di certi cattolici e ha definito la polemica antignostica assurda in quanto « la gnosi non esiste ». In un certo senso ha ragione. In effetti, se oggi le sue idee sono davvero quelle che vengono fuori dall'intervista, a nostro sommesso parere non si può nemmeno più parlare di gnosticismo o di altro del genere. Si tratta, piuttosto, di un relativismo puro, di un sincretismo galoppante e a buon mercato, nel quale, per esempio, la fantascienza può fraternizzare con lo sciamanesimo, la dissociazione del reale con l'apprezzamento per l'intatta vetustà della liturgia greca ortodossa, la Chiesa cattolica con la monarchia giapponese.*

Quando si assimila, per esempio, l'unione tra la Chiesa latina e la greca sancita dal Concilio di Firenze e rimasta purtroppo sulla carta al sincretismo mediceo di villa Careggi o si è in malafede (e per Zolla lo escludiamo) oppure non ci si è preoccupati di leggere o rileggere la bolla di unione Laetentur coeli *del 6 luglio 1439.*

Quando si asserisce, con implicito riferimento alla scomunica di monsignor Lefebvre, che una certa Chiesa è « giuridicamente espulsa dal seno della Chiesa di oggi », si dimentica (o si ignora) che gli scomunicati, secondo la dottrina generale dei teologi, restano giuridicamente membri della Chiesa soprattutto oggi che è scomparsa dal diritto canonico la nozione di scomunicato « vitando ».

[Giovanni Torti]